GLADIUS

AÑO 10 - Nº 31
15 de Diciembre de 1994
ADVIENTO

Correspondencia a:
FUNDACIÓN GLADIUS
C. C. 376 - Correo Central
(1000) Buenos Aires
República Argentina

]]]

ÍNDICE

VERBO Y NÚMERO

Mené Mené Tekel Ufarsín
(Contado, contado, pesado y dividido)

Dan. 5, 25

UNA sociedad en la historia de su auge a su decadencia pasa por tres etapas:

En la etapa superior, la sociedad se encuentra en su punto óptimo cuando está regida por la Fe y la Caridad que producen la amistad común, o sea, "la concordia virtuosa de los habitantes". Es la época del predominio de la Palabra Espíritu*.*

Cuando la Palabra Espíritu *es ahogada por la* Palabra Letra*, la sociedad decae del plano religioso a un plano intermedio puramente moral y jurídico. El sacerdote es desplazado por el jurista y la comunidad vital de la Nación se fosiliza en un Estado* ("Silete Theologi in munere alieno"*, de Alberico Gentilis*)*.*

Pero este Estado dominado por el "do ut des"*, por la lógica racional y por la* letra de la ley *es un mero estado de tránsito. Luego de un tiempo se produce la muerte definitva de la palabra y su sustitución por el número. El abogado es desplazado por el mercader y el banquero y sus auxiliares cuantificadores, hombres del número* ("silete jurisconsulti")*.*

Cuando las cuentas dan que 2 + 2 = 4, predomina la lógica y no necesitamos cuantificadores. Pero cuando las cuentas del jubilado, del maestro, del médico, del productor (obrero o empresario) y del soldado deben decir que 2 + 2 = 3; y la cuenta del usurero y del financista deben dar 2 + 2 = 7, ahí necesitamos al hombre del número. En realidad se ha producido la muerte del derecho y el predominio de la fuerza, o sea de la ley de la selva y con ella el fin

de la Sociedad. (Cuando la Corte Suprema del País, las Facultades de Derecho, los Superiores Tribunales de las Provincias y los Colegios de Abogados aceptaron que una Reso-lución del Presidente del Banco Central sobre indexación derogara el Código Civil, el Penal, el Comercial y la misma Constitución Nacional, en lo que se refiere a anatocismo, usura y derecho de propiedad, se terminó mucho de lo que se llamó "Estado de Derecho").

Este imperio de los mercaderes y de los financistas siempre lleva asociado la cuantofrenia, que es la etapa final de una sociedad: se mide la población (Malthus), se mide la riqueza, se mide la política some-tiendo la calidad a la tiranía cuantitativa del cómputo electoral..., se mide el Templo*... y se lo pretende incorporar al festín sacrílego.*

Las reglas aritméticas no son las reglas supremas de un pueblo. Así leemos en la Biblia (Crónicas 21, 3 y II Samuel 14), que David, queriendo proceder a la enumeración de los hombres capaces de tomar armas, fue disuadido por Joab con las siguientes palabras:

> *"Que el Señor aumente el pueblo del rey mi señor hasta un céntuplo de lo que es. ¿Pero qué pretende el rey mi señor por tal enumeración? ¿No es bastante*
> *que sepáis que todos son vuestros servidores? ¿Qué más buscáis y por qué hacer una cosa que volverá pecador a Israel? "* [1]

El sabio consejero Joab se oponía al número de CUIT y al CUIL. También en el lenguaje popular se habla con desconfianza del que "cuenta las costillas".

El festín de Baltasar

La Biblia narra de este modo el fin de Babilonia en el cap. V de Daniel:

> *"El rey Baltasar dio un gran banquete a sus mil príncipes y bebió vino en presencia de los mil. Y estando ya excitado por el vino mandó Baltasar traer los vasos de oro y de plata que su padre Nabucodonosor había sacado del Templo de Jerusalén,*

1 Apud. Gueydan de Roussel, *Verdad y mitos*, Gladius, Bs. As, 1987, p.100.



para que bebiesen en ellos el rey y sus grandes, sus mujeres y sus concubinas.
Fueron pues traídos los vasos de oro sacados del Templo de la Casa de Dios que hubo en Jerusalén; y
bebieron en ellos el rey y sus grandes, sus mujeres y sus concubinas. Bebían el vino alabando a los dioses de oro y plata, de bronce, de hierro, de madera y de piedra.
En aquel momento aparecieron los dedos de una mano de hombre, y escribieron enfrente del candelabro, sobre la cal de la pared del palacio real; y el rey vio el extremo de la mano que escribía. Entonces el
rey mudó de color, se perturbaron sus pensamientos,

se le desencajaron las coyunturas de sus caderas y
batíanse sus rodillas una contra otra. Y gritó el rey en alta voz que hiciesen venir a los adivinos, los caldeos y los astrólogos."

Como los astrólogos y magos de Babilonia no podían interpretar la frase, llamó el rey al profeta Daniel, el cual, luego de increparlo por su idolatría materialista y su hedonismo sacrílego, interpreta:

"He aquí la escritura trazada:
Mené, Mené, Tequel, Ufarsín.
Y ésta es su interpretación:
Mené: Dios ha contado tu reino y le ha puesto término.
Tequel: has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso.
Perés: dividido ha sido tu reino y dado a los medos y persas (...).
Aquella misma noche fue muerto Baltasar, rey de los caldeos, y recibió el reino Darío el medo."

El fin de Babilonia

El fin de la Babilonia típica es figura de la Babilonia de los últimos tiempos, que irá a su perdición, dice el Padre Castellani [2]*, cuando haya falsificado la religión hacia su servicio:*

"Porque tus mercaderes
Eran los príncipes de la tierra -
Porque en tus encantamientos
Se ofuscaron todas las gentes -
Y en ellos se halló
La sangre de los Profetas y Mártires -
Y cuantos fueron muertos en la tierra.

Los rasgos propios del capitalismo: el Principado de los Mercaderes, que son los que realmente gobiernan hoy día a hurtadillas y con engaños; las hechicerías de lujo, el placer y la comodidad que encandilan a las masas (apartándolas de la percepción de su miserable realidad); y al final, que es cuando Dios hiere, el homicidio, la guerra y la persecución como medio de sostenerse."

La medición y peso está anunciada por el caballo negro ~~"que tiene~~ una balanza en la mano¨, símbolo de la carestía. Llega a la plenitud con la Medición del Templo, *que significa la reducción de la Iglesia a un grupo de fieles por la Apostasía Grande producida por el fari-seísmo, y culmina cuando el Anticristo, hombre de la cifra y por lo*

2 Leonardo Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, Vórtice, Bs. As., 1990, p.257.

LA DEVOCIÓN A MARÍA

THOMAS MOLNAR *

LOS escritos y las ideas a la moda de Levi-Strauss, de Mircea Eliade, de René Girard, de Gilbert Durand y de muchos otros han vuelto a poner el pensamiento religioso otra vez en el candelero. Estos pensadores y eruditos no son necesariamente espíritus religiosos, lejos de ello: a menudo son agnósticos, ateos o escépticos. Pero mientras un Hans Küng, sacerdote católico, quisiera que la Iglesia siguiera el camino que lleva –o que regresa– al siglo de las Luces, y adopte como centro doctrinal la libertad, la igualdad y la fraternidad, los eruditos de los que hablo tienen una actitud respetuosa de cara al fenómeno religioso.

Mientras en los bajo-fondos de nuestra vida cultural se debaten los teólogos contestatarios, en la cima los eruditos más serios rehabilitan el cristianismo estudiando objetivamente la vida religiosa de todos los pueblos. Son Küng y compañía quienes están atrasados, pese a su reputación de avanzados; reputación inventada por otros atrasados pero cuyos juicios-oráculo llenan los titulares religiosos de los grandes diarios superintelectuales. Seguid mi razonamiento.

Uno de los campos de estudio más apasionantes es la mariología a la luz de una documentación cuyos orígenes se remontan al pasado siglo. Uno no puede dejar de recordar las sonrisas un poco despreciativas que acompañaron al "papa polaco" evocando a María, Madre de Cristo. Es bueno para los países subdesarrollados, se decía en ese momento todavía en voz baja: para Polonia, Portugal, México, países donde la devoción mariana es intensa. Para los países civilizados y progresistas es superstición. Sin embargo, la erudición contemporánea demuestra que la devoción a la Madre es tan antigua como la humanidad y que mientras Goethe habla de "el eterno femenino que nos eleva hacia lo alto" no está pronunciando una verdad anclada en el hombre sino que hace hablar a una vieja tradición religiosa.

Los países mediterráneos han conocido todos ellos el culto a la Madre diosa Astarté llorando la muerte de Adonis, Isis llorando la muerte de su hijo Osiris,

* El presente artículo ha sido traducido por P. H. Randle.

Démeter buscando perdidamente a su hija Perséfone, hijos e hijas encantados por los dioses subterráneos. Por cierto se trata, en esos cultos y en los mitos correspondientes, de evocar el gran problema de la fertilidad, de las tierras y de los hombres. Pero es necesario remontarse todavía más lejos, más allá de las civilizaciones agrícolas y entonces hallar por todas partes en el planeta dos cultos principales: el de la diosa lunar y el del dios solar. Los eruditos piensan que la primera precede cronológicamente al segundo. Es decir que el pensamiento arcaico (no se debe decir *primitivo* ya que todos esos motivos sobreviven hasta nuestros días) se vuelca sobre la función femenina, identificada asimismo con la experiencia primordial de la tierra nutricia. Lo cual explica probablemente también a las primeras tribus y clanes estructurados según el matriarcado, y que no es una ideología que se adelanta al feminismo sino solamente una manera de tener en cuenta el grado de parentesco. Pero el culto de la diosa lunar, simbolizando la mujer y la menstruación, da lugar a orgías –naturalmente nocturnas– e incita el desencadenamiento de las pasiones, tan bien representadas en el culto helénico (o tracio) de Dionisos, donde las mujeres, las únicas admitidas, hacían trizas primero un niño, luego un macho cabrío o un toro.

El culto lunar ha sido poco a poco reemplazado por el culto solar –y el patriarcado– en el que el principio del orden y de un comienzo del monoteísmo (Zeus, Atón) prevalecen sobre la dispersión y el desorden. Contra la luna y la noche enigmáticas se afirma el sol del día: Apolo venció a Dionisos, pese a que éste permanece en el interior del orden como un principio negativo, inquietante. La ilustración está dada gráficamente por Dionisos deslizándose hacia Delfos, aprovechándose de una ausencia del dios solar por excelencia, Apolo.

¿Qué tiene todo esto que ver con la devoción mariana? Desde las profundidades de los tiempos, la figura histórica de María ha sido igualmente objeto de la imaginación pagana y en los primeros siglos del Cristianismo los cultos orientales en la órbita romana buscaron transformar a la Madre de Cristo en una "diosa-madre". Pero ¿qué quiere decir "diosa-madre"? Ya lo hemos visto. Quie-re decir, en el rico y múltiple culto pagano, el principio femenino, que se opone al principio masculino y que aún después de su derrota queda incrustado en éste. Lo que los paganos de los cultos orientales quisieron inconscientemente hacer sufrir a la religión cristiana fue suscitar una rival de Cristo en la persona de María. No obstante, los Padres de la Iglesia comprendieron perfectamente la dirección de esas tentativas pues estaban mucho más al corriente de los resultados de los estudios de las religiones comparadas que los Hans Küng, turbados por el culto "infantil" de María...

Los Padres de la Iglesia resistieron las tentativas paganas y, de un concilio a otro –concilios doctrinales, no pastorales–, definieron el verdadero rol de Ma-ría en la Iglesia, es decir en relación a Jesús. En ningún momento la Iglesia ha permitido que el culto a María sustituya al de Cristo; María ha quedado como mediadora, nunca como diosa, que es en lo que se hubiera convertido sin la vigilancia dogmática de la Iglesia. En efecto, las diosas-madres, siempre ligadas



a la idea de fertilidad, introducen en toda religión una grosera sexualidad, lo que concluye, entre otras consecuencias, por subordinar a las mujeres a la sexualidad de los hombres. Por lo tanto, es la religión cristiana, por su definición del rol de María en tanto madre de Dios (pero de ninguna manera diosa), lo que ha permitido a la mujer occidental ser igual al hombre y conservar su diferencia específica así como exaltar su rol.

Puede resultar azaroso prever ciertas cosas pero reflexionemos de todas maneras sobre el siguiente punto. Supongamos que el movimiento feminista gracias a extravagantes del tipo Küng logren obligar a la Iglesia a autorizar las mujeres sacerdotisas. Enseguida ese movimiento se radicalizaría aún más hasta que un nuevo concilio modificase el dogma de María, madre de Dios, para hacer de ella un principio rival, un segundo dios, una diosa. Esto no sería solamente el estallido de la religión cristiana, sería una nueva religión, ahora pagana, reproduciendo el ritmo pagano de la fertilidad, la muerte de dios-hijo, Cristo, Adonis, Osiris y su resurrección por la diosa María/Astarté/Isis. Porque lo que demuestran justamente los estudios de docenas de investigadores es que el sentido religioso está indisolublemente unido al ser humano. Por lo tanto, es absolutamente falso pretender, como lo hacen los "informadores religiosos" clericales o laicos, que el fenómeno religioso está liquidado de ahora en más en la sociedad liberal avanzada y que el hombre progresista es el único que representa al hombre del porvenir. La religión se halla en pleno crecimiento por todo el planeta aunque ¡ay! raramente bajo formas auténticas; muy a menudo desfigurada por un ocultismo de mala índole y por las ideologías de los intelectuales semi-instruidos. El católico no debe temer en

absoluto que las doctrinas y los dogmas de su Iglesia sean de ahora en adelante anticuados, irracionales, frutos de emociones todavía no psicoanalizadas. Es Küng el que ha sido superado –sin jamás haber poseído la verdad– y con Küng, los prelados, doctores y otros esclavos de la moda que, a fuerza de leer los libros de antes de ayer (los de Voltaire y de Marx) no se dan cuenta hasta qué punto la religión que ellos abandonan y la cual les hace sonrojar permanece eternamente de moda.

Porque para concluir, y volviendo a María y a su Hijo, he dicho que los antiguos Padres resistieron firmemente las tentativas paganas de hacer una diosa de María. Y bien, no hubieran podido resistir tan victoriosamente sin la historicidad de los orígenes del Cristianismo. María ha sido efectivamente la madre de Jesús. Esta historicidad que los Küng actuales quisieron recubrir con un velo hecho de alegorías es una de las pruebas que aun Pablo VI impidió que se olvidara de cara a los "desmitificadores" de todo pelaje. Se dice que hay un mito infranqueable entre la religión cristiana y la ciencia; el abismo reside entre la religión y la ideología que espíritus superficiales buscan desesperadamente adjudicar a la ciencia. Pero no es la religión la que pasa, son los espíritus superficiales.

La cuestión de las mujeres-sacerdotisas promete convertirse en la controversia del siglo pues se presenta envuelta en un número creciente de impugnaciones ideológicas, especialmente la de "los derechos de las mujeres americanas". Recientemente, en Minneapolis, dos mil de ellas participaron en una "jornada de oración" no a Dios sino dirigida a "nuestra creadora Sophia", cuya "imagen portamos". Entre otras invocaciones, las mujeres reunidas en éxtasis evocaron "el néctar entre nuestros muslos, invitando al Amoroso" y el "calor de nuestro cuerpo cuyo derrame anuncia sensaciones y placeres". La Reverenda (*sic*) Bárbara Lundblad declaró a los periodistas que el nombre de Jesús no fue en ningún momento pronunciado durante las ceremonias y luego agregó, entre risas, que no se le había pedido nada "al padre, al hijo y al espíritu santo". Una cófrade se pronunció contras "las figuras que cuelgan sangrando en una cruz cualquiera". "Uno se libra –agregó– del bagaje excedente del patriarcado". Las autoridades metodistas y presbiterianas están preocupadas sobre todo por la disminución de las sumas dadas a las dos iglesias participantes por parte de los fieles inquietos por la evolución que han tomado los hechos. Según las últimas noticias, la suma de dos millones de dólares y medio ha dejado de ser donada por las inscriptas procedentes de las nombradas iglesias a partir de la gran asamblea religiosa-feminista de Minneapolis. He aquí la controversia que adquirirá muy pronto dimensiones alarmantes y que debería ser "interpelada", como se dice, por las autoridades locales y romanas.

LA CRIMINALIDAD EN RUSIA: UN FACTOR DESCONOCIDO

GEORGES E. SKOROV (París) *

EL derrumbe del comunismo en la ex-URSS y el estallido del Imperio soviético han sido aclamados en el mundo entero como el acontecimiento mayor del fin del siglo XX. Las transformaciones que se han iniciado en Rusia y otros países ex-comunistas, son sin precedente en la historia humana. Jamás se trató de emprender un tránsito del totalitarismo a la democracia y a la economía de mercado en una escala semejante. En el curso de este tránsito se choca con problemas nuevos, complejos, poco estudiados, que exigen soluciones no-tradicionales y a menudo urgentes.

Uno de esos problemas es el de la criminalidad organizada, que es ampliamente subestimado en Occidente. No es un problema que haya surgido espontáneamente. Algunos expertos rusos lo previeron desde el comienzo de la perestroika, porque sus raíces se remontan al pasado comunista, a las perversiones del "socialismo realmente existente", a la naturaleza misma de la sociedad que se desarrollaba en el espacio geopolítico de la ex-URSS durante siete decenios. Pero nadie pudo predecir ni la extensión, ni las formas concretas que este pro-blema iba a tomar algunos años más tarde, ni el peligro potencial que representa.

Para mejor comprender el fenómeno de la criminalidad organizada en la Rusia de hoy, habría que dar una ojeada al pasado reciente de este país y de otras repúblicas ex-soviéticas.

---

* El autor es Investigador Senior en la Academia Rusa de Ciencias y Consejero del Banco de Rusia. Graduado en el Instituto de Comercio Extranjero de Moscú, se doctoró en Economía en 1953 en el Instituto de Economía (Academia de Ciencias de la URSS). Aparte de sus intereses aca-démicos, centrados en temas de macroeconomía, ha desarrollado una intensa actividad docente y de investigación dentro y fuera de Rusia, particularmente en la UNESCO (1961-1965), y también en la Academia Soviética de Ciencias (1969-1985). Fue asimismo consultor del Gobierno de la URSS (1971-1990), y colaboró con las reformas del presidente Gorbachev (1985-1987).

Es autor y editor de una docena de libros y numerosos estudios escritos en ruso, inglés y francés. Citemos entre ellos: *La Experiencia URSS en la Construcción de la Capacidad Tecnológica Nacional; El Capitalismo Americano en la Década del 80; Los Países en Vías de Desarrollo: Educación, Empleo, Crecimiento Económico; Reforma Económica en la URSS; De la URSS a la CIS* (en preparación).

Habiéndose interesado el Autor en los libros que nuestra Editorial publicara sobre Rusia, la Perestroika, y los iconos orientales, nos ha hecho llegar gentilmente este interesante artículo para su eventual publicación en **Gladius**. [N. de la R.]

I. *La criminalización de la sociedad*

Hasta el comienzo de las reformas en 1985, la URSS era, o parecía ser, uno de los países más protegidos del mundo en el campo de las agresiones contra los individuos. Evidentemente, ya existía la criminalidad. Había asesinatos, violaciones y robos. Pero se podía salir a la calle por la noche, tomar un auto o un tren suburbano, sin riesgo alguno. No así ahora. La seguridad personal es una cosa del pasado. Es un efecto perverso del derrumbe del totalitarismo. Un efecto que hace nacer la nostalgia del régimen fuerte, capaz de acabar con la criminalidad siempre creciente.

La población se inquieta cada vez más. En una carta abierta al presidente Yeltsin, un grupo de eminentes escritores de San Petersburgo afirma que "el número de nuestros conciudadanos, asesinados por los criminales en el curso del último año, representa casi el doble de nuestras pérdidas durante ocho años de guerra en Afganistán" (*Segodnia*, 5 de febrero de 1994). Aparte de miles de gentes sencillas, el número de hombres de negocios asesinados durante los últimos dos años supera ya varios centenares, de los cuales 54 son banqueros.

Algunos observadores se han inclinado a comparar el terror, desencadenado por los delincuentes de derecho común, con el terror político del pasado. "¿Valía acaso la pena desembarazarse del miedo de ser arrojado al Gulag –pregunta uno de esos observadores en la *Literaturnaya Gazeta* del 19 de enero de 1994–, para convertirse en el esclavo de otro miedo, el de ser privado de la vida la noche misma en que uno entra en su casa, sin un tribunal, sin las protestas de la opinión pública, sin siquiera un esfuerzo eficaz de la policía para buscar a los que han ordenado esta «liquidación»?".

El incremento del crimen violento no es sino un aspecto de la criminalidad en la Rusia de hoy. Hay algo que es mucho más grave, a saber, que la delincuencia ha penetrado todos los poros del tejido social. Se ha vuelto un verdadero cáncer que corroe la sociedad nueva y, si no se toman medidas a tiempo, se correrá el peligro de que Rusia se transforme en una enorme corporación mafiosa.

En la sociedad comunista se podía distinguir tres comunidades criminales que aparecían bajo la forma de:

* *la mafia política*, o la élite en el poder, que se apoyaba sobre las estructuras de fuerza (la policía, el KGB) y la justicia manipulada;

* *la mafia económica*, ligada a la economía paralela (un sector económico subterráneo);

* *la delincuencia* crapulosa en el sentido habitual del término (las bandas y el gangsterismo, así como otras formas de criminalidad organizada).

En el corazón de la mafia política se encontraba el escalón superior del PCUS (el Partido Comunista de la URSS). El PCUS no era un partido como los otros, sino una estructura particular, un Partido-Estado, cuyos fines, métodos, principios y comportamiento, camuflados por un lenguaje socialista, eran los de una

organización criminal. La dirección del PCUS estaba en el origen del terror político, violaba permanentemente los derechos del hombre y cometía crímenes contra toda la sociedad.

La economía paralela reposaba sobre tres escalones: 1) la fabricación clandestina de productos no contabilizados y su venta fraudulenta por las redes existentes; 2) el robo generalizado de los fondos públicos y de los bienes pertenecientes al Estado (la nafta, las materias primas, los productos de consumo y los productos de alimentación); 3) la puesta en circulación de sumas enormes, no inscriptas en ninguna parte pero bien reales. Todo esto llevaba a la acumulación de fortunas colosales por parte de los agentes de la economía paralela. Hay que anotar, sin embargo, que la economía subterránea, el mercado negro y la corrupción de la época comunista eran una manifestación de la iniciativa privada, fundada sobre el sentido común, pero ahogada y deformada por las prohibiciones de la economía dirigida.

El tercer escalón de la criminalidad se caracterizaba por los delitos de derecho común que afectaban principalmente a los particulares: el robo, los crímenes violentos, el bandidaje, así como la prostitución, la producción ilegal de alcohol y otras manifestaciones de la criminalidad organizada.

Un denominador común de estos tres tipos de comunidades lo constituían la violación de la ley y el recurso a los métodos criminales en la consecución de sus fines. La diferencia consistía en el hecho de que la mafia política violaba la ley, apoyándose sobre su poder formal y utilizando la policía, el KGB y la justicia como los instrumentos de la realización de su poder, mientras que las otras dos mafias violaban la ley, oponiéndose a las fuerzas del orden.

Las tres comunidades criminales existían paralelamente y llevaban, cada una de ellas, una vida separada. Cada cual utilizaba los métodos criminales que les eran propios. Pero en la época de Leonid Breznev las dos primeras se unieron por un acuerdo tácito: la mafia económica se enriquecía sin demasiadas difi-cultades, entregando a la oligarquía política una parte de su botín. En recompensa, los nomenklaturistas en el poder aseguraban protección a sus amigos de la economía subterránea y los sacaban de apuros en caso de dificultades con la justicia.

Después de la caída del comunismo la situación cambia radicalmente. La línea de demarcación entre las tres comunidades criminales se diluye. Los dirigentes desacreditados de la antigua élite en el poder han sido eliminados por los representantes de los escalones segundo y tercero de la nomenklatura. Un gran número de esos hombres son íntegros y quieren sinceramente la renovación del país sobre una base democrática. Sin embargo muchos, habiendo sido educados en la corrupción, no pueden vivir de otra manera y no son capaces de dejar de lado su mentalidad de antiguos *apparatchiks* comunistas. Entretanto, la economía subterránea ha sido legalizada y se ha vuelto una parte integral de la economía en transición, lo que no es en sí una cosa mala. Pero las prácticas de la corrupción, que les son propias, se han propagado en toda la sociedad y se han vuelto la norma

en las relaciones cotidianas entre una parte del mundo político y el de los negocios.

En la lucha por las zonas de influencia y para protegerse contra las fuerzas del orden, las dos comunidades criminales han recurrido a los servicios de bandas armadas. Así ha aparecido un fenómeno completamente nuevo: la aproximación del mundo corrompido de los negocios, los elementos corruptos del mundo político y la mafia crapulosa. Las tres comunidades criminales, distintas bajo el régimen comunista, han comenzado a fusionarse y a vivir en simbiosis en el nivel local, haciendo cuerpo con ciertas estructuras del nuevo sistema político.

En el marco de la criminalización creciente de la sociedad, se ven aparecer varias decenas de clanes mafiosos, que reagrupan a algunos representantes de la élite política, de las sociedades públicas y privadas, de la administración, de la policía y de la mafia crapulosa. Esos clanes se organizan en agrupaciones mafiosas regionales, que lanzan un desafío al poder central. No se puede comprender el fenómeno del separatismo regional en Rusia, sin tener en cuenta el papel cada vez más intenso de los grupos mafiosos regionales.

La complicidad de algunos representantes de los poderes políticos locales, del mundo de los negocios, de la policía y de los criminales mafiosos en la escala que se observa actualmente en Rusia, hace de la criminalidad organizada en este país un fenómeno tan nuevo, tan complejo y tan imprevisible, como la misma salida del comunismo.

II. *Las causas*

Su pueden indicar varias.

1. *Nunca hubo respeto por la ley en Rusia*, ni en la época de los Zares, y menos aún, después de la revolución de 1917, que tiró por la borda "el derecho burgués" para reemplazarlo por una "legalidad" (o más exactamente por una ilegalidad) revolucionaria. La significación de esta "legalidad" ha sido demostrada por el terror de los años 1920, las "grandes purgas" de los años 1930 y el Archipiélago Gulag de los campos de concentración. La idea de que la ley puede ser manipulada para servir los intereses del Partido en el poder se ha anclado profundamente en la conciencia pública, así como también otra idea, la de que está permitido hacer cualquier cosa para escapar a la ley. A pesar de los llamados de Mijail Gorbachev para instaurar un "Estado de derecho", pocas cosas se han concretado. El *putsch* abortado de agosto de 1991, la disolución de la URSS en diciembre del mismo año por una decisión unilateral de los dirigentes de tres repúblicas, las 350 enmiendas aportadas en 1991-1993 a la ley fundamental por el parlamento, la anulación de la Constitución por parte del presidente, el llamado a la rebelión por los dirigentes de la oposición, la destrucción militar del parlamento en octubre de 1993, la aministía de los jefes de la oposición en febrero de 1994 antes de que se pronunciase la justicia, demuestran claramente que todavía se está muy lejos del Estado de derecho.

2. *La omnipotencia de la burocracia* en las condiciones de la liberalización precipitada de la economía es un segundo factor que está en el origen del acrecentamiento espectacular de la delincuencia. Hasta hace poco tiempo no se podía literalmente dar un paso sin la autorización de un funcionario, comenzando por la inscripción del hijo en una maternidad o jardín de infantes hasta la asignación de un lugar en el cementerio. En principio, el paso a la economía de mercado habría debido reducir el poder discrecional de la burocracia. Pues bien, nada de eso ha pasado, porque hoy todo depende de una decisión burocrática: el alquiler de una oficina, la venta de locales para una futura empresa, el otor-gamiento de una licencia de exportación, la exoneración de impuesto, incluso una simple audiencia con el funcionario responsable. Todo tiene un precio y todo se vende y se compra como cualquier mercancía. Por lo tanto, el mante-nimiento de una poderosa burocracia, por un lado, y su impunidad ante la ley, por otro, están en la base de la explosión de la corrupción sin precedente en la Rusia post-comunista.

3. *El intento de privatización de la inmensa propiedad del Estado* en ausencia de estructuras jurídicas adecuadas es un tercer factor que ha creado un entorno económico particularmente favorable al crecimiento de la criminalidad y, especialmente, un blanqueo de las fortunas acumuladas en la economía pa-ralela y multiplicadas luego en el curso del paso a la economía de mercado sin reglas. El cambio de los títulos de propiedad en la escala de un país tan grande y rico como Rusia presenta una ocasión única para los fraudes, los abusos y los delitos de toda clase.

4. *La abundancia de las armas y de las municiones*. El país está literalmente inundado de armas, de explosivos, de sustancias tóxicas y radioactivas. Es una consecuencia directa de la carrera armamentista de varios decenios, de la disminución del control sobre los depósitos de armas como consecuencia del reparto de las fuerzas armadas entre las repúblicas, de la multiplicación de los conflictos locales. No se encuentran ya fácilmente especialistas capaces de manipular este género de instrumentos. Es un factor que facilita la formación de las bandas armadas. Cada vez se reconoce más que una de las causas principales de la muy alta criminalidad en los Estados Unidos es la facilidad relativa de la adquisición de armas. Desde este punto de vista la situación de Rusia es aún más propicia al crecimiento de la delincuencia, porque la venta y la adquisición de armas en masa se ha convertido en una de las operaciones más rutinarias.

5. *El desplome del Estado y la debilidad del poder central* son síntomas importantes que facilitan el incremento de la criminalidad. Las fuerzas del orden, mal pagadas, mal equipadas, a menudo desmoralizadas, no pueden hacer frente a la nueva situación criminógena. Una de las causas de esta situación criminógena, evocada por el presidente Yeltsin en una reunión del Consejo nacional de seguridad el 3 de marzo de 1994, es “la débil eficacia y la insuficiente formación de las fuerzas del orden y de las instancias judiciales del poder”. Ello tanto más cuanto que el código penal no ha sido modificado y no contiene disposiciones apropiadas para combatir la delincuencia organizada. Sucede que algunos de los

que se piensa que deben combatir el crimen hacen compromisos con “el ambiente” y se vuelven informantes y cómplices de los criminales. Ello no es de extrañar cuando se conocen las condiciones materiales muy duras en que viven los policías, sus sueldos y pensiones miserables, la falta de protección social de sus familias.

Todos estos factores en su conjunto son responsables de un fenómeno que observamos actualmente en Rusia, a saber, una amalgama de las diferentes formas de delincuencia en una criminalidad de nueva envergadura.

III. *Las consecuencias*

Nos interesaremos en las dos consecuencias más importantes: la corrupción y la extorsión.

La *corrupción* hace estragos de lo bajo a lo alto. Todo el mundo acepta coimas, desde el simple funcionario de la administración hasta el ministro. La única diferencia es el precio. Las compañías occidentales participan en la corrupción al mismo título que las compañías rusas. Según las estimaciones de los expertos, el monto de las coimas, pagadas por las compañías occidentales, se eleva a dos dólares por cada tonelada de petróleo exportado.

Se dirá que la corrupción existe en todas partes, en Japón, en los Estados Unidos, en Italia y en Francia. Pero lo que vemos en este momento en Rusia supera de lejos la extensión de la corrupción en todos los países desarrollados.

Porque la corrupción en Rusia no se limita a la práctica de las coimas. El saqueo de los recursos naturales a una escala sin precedentes forma parte integral de la misma. En 1992, Estonia pasó al cuarto rango mundial en la exportación de metales no ferrosos, no teniendo una onza de minerales en su suelo. Ella se ha vuelto una base gigantesca para la reventa del contrabando proveniente de Rusia en todo lo que toca a la exportación ilegal de los metales no ferrosos. Ucrania, que carece terriblemente de hidrocarburos y que ha acu-mulado una deuda energética con Rusia que supera los tres mil millones de dólares, seguía recientemente exportando petróleo al mercado mundial.

La asociación de la corrupción con el liberalismo económico ha dado nacimiento a una economía en que los delitos y los crímenes se han vuelto una norma en la conducción de los negocios. Las empresas públicas y privadas practican una doble contabilidad, especialmente en el comercio exterior y las operaciones financieras con el extranjero. Las sociedades, que exportan el petróleo, el gas, los diamantes, el titanio y otros metales y materiales estratégicos, hacen habitualmente un doble contrato. Jugando sobre la diferencia entre los precios declarados y los precios reales, o vendiendo “en negro”, fuera de los circuitos oficiales, atesoran fortunas que colocan enseguida en cuentas bancarias del extranjero. La huida de capitales ha sido evaluada en mil millones de dólares por mes y el monto total de los capitales en fuga es estimado actualmente por Yegor Gaidar en 20-25 mil millones de dólares.

La *extorsión* es un crimen típicamente mafioso. Si actualmente se ha extendido a escala de toda la nación, ello se debe a la colusión de la criminalidad organizada y los elementos corruptos de las autoridades locales. En todas las ciudades de Rusia los propietarios de kioscos, tiendas, cafés y restaurantes pagan un tributo regular a las organizaciones criminales. No existe ninguna sociedad privada que esté exenta de una "tasa de protección". Según un estudio titulado *"La criminalidad organizada y las perspectivas del acceso al poder de los nacional-socialistas"*, preparado por el Centro analítico de la política económica y social de la administración presidencial, entre el 70 y el 80 % de las grandes empresas privatizadas y de los bancos comerciales se ven obligados a pagar una "prima de protección" a las bandas armadas.

El monto del impuesto en provecho de los grupos criminales, según la estimación del equipo dirigido por Piotr Philippov, alcanza el 10-20 % de la cifra de negocios, lo que representa a menudo más de la mitad del provecho bruto de una sociedad (*Izvestia*, 26 de enero de 1994).

Para abrir un comercio o un negocio en una ciudad de provincia hay que obtener primero la autorización de un jefe de banda local. Sólo después, las autoridades proceden al registro oficial de la empresa. Se asiste, pues, a un fenómeno nuevo y extremadamente peligroso, el de la extensión del poder real de la mafia al campo de la administración pública, reservada hasta ahora a las autoridades oficiales.

En muchas ciudades rusas se ha formado ya un contingente apreciable de jóvenes asesinos a sueldo, que no imaginan otros medios de ganar su vida sino por el rodeo de la extorsión, de la violencia física, del asesinato. Sólo en San Petersburgo se han alistado 10.000. Esos jóvenes, cuya profesión es privar de la vida a los demás, sin ponerse la cuestión del por qué, representan un fenó-meno social sin precedente. Es difícil encontrar otro país en el cual "el asesinato por contrato" haya tomado una amplitud semejante, aun cuando se piense en el *Far West* americano o en la mafia siciliana. El asesinato por encargo para arreglar un litigio comercial aparece como un índice de la crisis moral de una sociedad que ha perdido sus puntos de referencia. Es una de las consecuencias desastrosas de la guerra de Afganistán, en que tantos jóvenes fueron enviados para matar o ser matados, sin saber demasiado el por qué.

Toda una generación de nuevos empresarios crece en la convicción de que el estado actual de las cosas es una norma de la economía liberal, y en caso de dificultad prefiere dirigirse a las redes criminales, antes que a las autoridades oficiales. Tales personas recurrirían a un asesino profesional para descartar a un concurrente, mejor que pasar por un tribunal.

¿Cuál podría ser la economía de mercado, fundada sobre tales principios? ¿Cuál sería la moralidad de la nueva sociedad que emergería finalmente de la transición actual? ¿Qué giro tomaría la política exterior de Rusia, si tales o semejantes personas llegan un día al poder?

Las privaciones económicas, el deterioro rápido de las condiciones sociales, la crisis profunda de la educación están en el origen de otro fenómeno social extremadamente preocupante, cual es el aumento dramático de la delincuencia juvenil. En 1993, el 13 % de todos los delitos fueron cometidos por adolescentes y niños. La delincuencia entre los menores en la capital se acrecienta cuatro veces más rápido que el número de los adolescentes, mientras que el departamento de la lucha contra la delincuencia juvenil en Moscú no cuenta sino con 12 personas. Las dificultades materiales y la influencia perversa de la economía de mercado impulsan a los chicos a lanzarse en negocios frecuentemente semi-legales o criminales: extorsión, robo, prostitución. El mundo criminal se aprovecha de ellos, porque los chicos menores de 14 años no son punibles por el código penal.

La delincuencia juvenil es un problema que merece un examen particular. Si es mencionado acá, es porque el aumento espectacular de la delincuencia juvenil es una consecuencia indirecta de las mutaciones sociales en Rusia. La lucha contra la criminalidad organizada sería absolutamente ineficaz si, con todas las medidas judiciales que ella pide, no se diese prioridad al desarrollo de la educación y de la cultura, a la formación de los jóvenes, a la organización de los tiempos libres y a la mejora de las condiciones sociales de la población, en sentido amplio. Las economías en este campo pueden tener incidencias fatales para el porvenir de la nación.

La gente va tomando conciencia en Rusia del peligro que el aumento de la criminalidad presenta para el futuro de la sociedad. Se trata de encontrarle una respuesta. Muchas propuestas han sido ya formuladas, varios programas de lucha contra la criminalidad organizada han sido puestos a punto. Uno de esos programas, adoptado el 20 de enero de 1994 por el Consejo de seguridad de la Federación de Rusia, prevee la intensificación de la lucha contra el crimen organizado y la corrupción, a escala federal en 1994-1995. Por tanto, la voluntad política de solucionar el asunto existe incuestionablemente.

Pero es claro que Rusia sola no podrá resolver este problema, porque la criminalidad organizada ha sobrepasado las fronteras de la ex-URSS. Según el juicio del presidente Yeltsin, expresado en la reunión del Consejo de seguridad del 3 de marzo de 1994, se asiste a la "consolidación de la criminalidad organizada", que "ha alcanzado el nivel inter-regional e internacional". Los criminales rusos penetran en el extranjero "próximo" y "lejano". Allí establecen contactos y relaciones de trabajo con sus homólogos locales. La criminalidad organizada se vuelve así una preocupación común del mundo contemporáneo, y la solución de este problema debería ser encontrada a nivel internacional. Para hacer frente a este nuevo peligro, es preciso proceder a una concertación de los esfuerzos de todos los países occidentales, de Rusia y de otros países ex-comunistas en un programa global de lucha común contra la mafia. Sería la mejor manera de asegurar los intereses de todo el mundo, y de ayudar a los países en transición a superar la pesada herencia del pasado.

SANTO TOMÁS, EXÉGETA DE SAN PABLO

P. Miguel Ángel Fuentes

EN cierto modo el brillo de Santo Tomás como teólogo, puesto de manifiesto en sus grandes síntesis doctrinales, ha opacado su lugar dentro de la historia de la exégesis bíblica. No podemos dudar de esta afirmación si tomamos en cuenta la descompensación que existe entre el número de estudios realizados en torno a sus obras especulativas y aquél –nota-blemente inferior– respecto de sus obras exegéticas. Es algo sorprendente si consideramos que la enseñanza de Santo Tomás fue principalmente la de un profesor de teología y exégesis bíblica, y que la Biblia fue objeto de su magisterio hasta el mismo momento de su muerte. Sin embargo, tiene plena vigencia aquello que escribe Vosté a propósito de los comentarios aquinatenses a San Pablo cuando afirma que quien los ignorase o negligiera no tendría una perfecta familiaridad con el ingenio tomístico [1]; o la similar afirmación de Pío XII, repetida y compartida por Weisheipl [2].

Más aún si se tiene en cuenta la fórmula medieval con que Petrus Cantor (=1197) en su *Verbum abbreviatum* caracterizaba la tarea del maestro: *Lectio, disputatio, predicatio* (es decir, comentario, disputa y predicación); y ésta con sentido progresivo: ante todo el contacto con la Escritura Sagrada comentada como oficio magisterial, fundamento y sostén de todo el texto; luego la disputación (nacida en el seno de aquélla justamente a raíz de los textos de difícil interpretación); finalmente, la predicación [3].

---

1 Vosté, J.M., *Sanctus Thomas Aquinae Epistolarum S.Pauli interpres*, Angelicum 19 (1924), p. 276.

2 Cf. Pío XII, *Acta Apostolicae Sedis*, 50 (1958), p. 152. Weisheipl recuerda esta intervención en su libro sobre Santo Tomás: "Dirigiéndose a los estudiantes del Angelicum de Roma, Pio XII afirmó que ninguno puede considerarse un verdadero tomista si no conoce los comentarios escriturísticos de Tomás; esto vale especialmente para la *lectura* sobre Juan y sobre las epístolas paulinas" (Weisheipl, James, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Biblioteca di Cultura Medievale, Milano 1988, p. 251).

3 "En tres cosas consiste el ejercicio sobre la Sagrada Escritura: el comentario (lectio), la disputa (disputatio) y la predicación (praedicatio)... El comentario es como el fundamento y el cimiento de las siguientes... La disputa hace de muro de este edificio y ejercicio, ya que nada se

La faceta bíblica es, por tanto, esencial al perfil teológico de todo maestro medieval, y no podemos negligirla ni menos ignorarla sin correr el riesgo de no aferrar ni alcanzar el nudo central de uno de aquellos teólogos cual es, en nuestro caso, Tomás de Aquino.

1. La exégesis de Santo Tomás

Como señala Stanislas Lyonnet, Santo Tomás es, ante todo, un teólogo. Y precisamente porque es teólogo, para él, tal vez más que para muchos de sus predecesores, contemporáneos y sucesores, la Escritura comanda la teología: ella constituye no solamente el único libro de texto del maestro en teología sino al mismo tiempo la única *auctoritas* a partir de la cual el teólogo puede argumentar con rigurosa propiedad: *proprie ex necessitate* [4].

1) *El texto bíblico usado por Santo Tomás*

Santo Tomás, como señala Spicq [5], no pudo contar con un texto bíblico críticamente preparado, sino con aquél que era corriente en su tiempo en el ambiente universitario parisino.

En el siglo XII los libreros (*stationarii*) de París eligieron un manuscrito del texto preparado en torno al año 801 por Alcuino, posteriormente arreglado e interpolado, y lo extendieron convirtiéndolo así en el texto *receptus* u oficial. Se lo conoció desde entonces como "Ejemplar parisino de la Biblia" o simplemente "Biblia de París". Tal edición lamentablemente carecía de valor crítico, razón por la cual los dominicos decidieron enmendarla; tarea ésta que dio como fruto, en 1244, el correctorio de Hugo de Saint-Cher. Posteriormente los dominicos del Convento de Saint-Jacques de París, editaron el correctorio conocido como "Biblia de los jacobinos de París", religada con el texto alcuiniano del cual sólo se separa para concordar con los manuscritos teodulfianos e italianos. Como precisa C. Spicq [6], Santo Tomás ciertamente utilizó para sus comentarios el texto alcuiniano de la Universidad de París. Asimismo puede presumirse que se sirvie-ra de las correcciones aportadas por Hugo de Saint-Cher; y casi seguramente debió tener entre sus manos una copia del correctorio de Saint-Jacques, ya que no solo era éste el convento donde había enseñado como bachiller y como maestro, sino que la Orden había impuesto el uso del Correctorio a todos sus religiosos. La Biblia

---

entiende plenamente si no ha sido previamente masticado por los dientes de la disputa. En cambio, la predicación, a la que se ordenan las anteriores, es como el techo que protege a los fieles del calor y de las tormentas de los vicios. Es por esto que debe predicarse sólo después de comentar (post lectionem) la Sagrada Escritura y solucionar las dudas en la disputa, y no antes" (Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, cap. 1; PL 205, 25).

4 Lyonnet, S., *L'actualité de Saint Thomas exégète*, en: Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario, Ed. Domenicane Italiane, Napoli, 1976, p. 9. La referencia que hace es S.Th., I, 1, 8 ad 2.

5 Cf. para los conceptos siguientes: Spicq, C., *Saint Thomas d'Aquin exégète*, en D.T.C., T. XV, 1, col. 694-738.

6 Ibid. col 696.

de la Universidad de París gozaba en tiempos del Aquinate de las mejoras introducidas por el Canciller Esteban Langton (+ 1228), adopta-das luego por Hugo de Saint-Cher, por las biblias incunables y más tarde por la del Concilio tridentino. Antes del siglo XIII los Libros santos habían sido reagru-pados y ordenados con criterios poco unánimes. Esteban Langton, por cuenta suya, puso al comienzo de la Biblia todos los libros históricos, a excepción de los Macabeos, luego todos los Sapienciales de Job al Eclesiástico, finalmente los Profetas. De todos modos, la Universidad de París colocó las epístolas católicas luego de las Actas de los Apóstoles según el uso de los manuscritos griegos, mientras que Esteban Langton las había ubicado detrás de las de San Pablo.

Se debe al mismo Esteban Langton la división de la Biblia en capítulos de un largo más o menos igual. Este trabajo fue pulido más tarde por Hugo de Saint-Cher; y, finalmente, en 1218, Thomas Gallus completó esta obra subdividiendo cada capítulo por las siete primeras letras del alfabeto, para facilitar su citación y memoria. Tal era la versión de los Jacobinos y por tanto la que presumiblemente usó Tomás de Aquino.

2) *El canon del Aquinate*

"Santo Tomás es uno de los primeros con san Alberto Magno, san Buenaventura y Juan de la Rochelle en elaborar la lista integral de los libros canónicos" [7].

Mientras Hugo de San Victor y muchos medievales rechazaban como apócrifos los libros de la Sabiduría, Eclesiástico, Judit, Tobías y I y II Macabeos, Santo Tomás ya los insertaba en el canon bíblico. En su discurso de Bachiller bíblico pronunciado en la apertura del curso lectivo de 1252, el Aquinate adopta la división jeronimiana de "ley, profetas, hagiógrafos", incluyendo explícitamente los deuterocanónicos en el elenco canónico. Del mismo modo distinguirá, con mayor nitidez que sus predecesores, entre canonicidad y autenticidad, definiendo el criterio de canonicidad como "el uso de la Iglesia" [8].

En cuanto al canon del Nuevo Testamento, Santo Tomás cita expresamente como canónica la carta de Judas; estima que el Evangelio de Juan debe fecharse como el último de los libros inspirados; y resuelve la autenticidad de la epístola a los Hebreos adoptando la solución ya presentada por la *Glossa* (el Comentario de Pedro Lombardo) que atribuía la diferencias de estilo entre esta carta y las otras epístolas paulinas al hecho de que mientras ésta fue escrita en hebreo, lengua materna del Apóstol, las demás lo fueron en griego, lengua que conocía por

---

7 Ibid. col 697.

8 Ibid.

9 Ibid., col. 699-700. Escribe Santo Tomás: "Respecto de lo segundo, hay que decir que es más elegante en estilo porque si bien conocía todas las lenguas -I Cor. XIV, 18: *Hablo todas vuestras lenguas-* sin embargo, sabía mejor la hebrea, en la cual escribió esta carta, por serle más connatural, y por esto pudo expresarse en este idioma más ornamentadamente que en otro" (Ad Heb., prol., nº 5, in fine).

carisma [9].

3) *La crítica textual y las características de su exégesis*

La misma crítica textual, en su precario desarrollo medieval, no estuvo ausente de la empresa realizada por Santo Tomás. Los principios conductores del trabajo realizado por el Angélico han sido señalados puntualmente por Spicq [10]. Sin embargo, si hubiera que precisar una característica propia de la exégesis de Santo Tomás habría que decir que no es otra que la preocupación de "integralidad" como se manifiesta particularmente en la sistematización que alcanza en su obra la doctrina de los sentidos de la Escritura [11].

Con este término de "exégesis integral" no nos referimos a otra cosa que a la pluridimensional exégesis del Angélico. En efecto, las corrientes exegéticas medievales precedentes al Aquinate se fragmentaban particularmente en tres direcciones distintas: por un lado la exégesis sapiencial, representada por ejemplo en el "Comentario a los Salmos" de Pedro Lombardo y en algunas obras de Ricardo de San Victor o Anselmo de Laon; por otro lado, la exégesis moralizante de la corriente monástica, expuesta acabadamente en el "Comentario al Cantar" de san Bernardo de Claraval; finalmente, la exégesis orientada a la predicación representada por la labor de Gilberto de la Porrée, la "Glosa interlinear" y las *Distinctiones* de Petrus Cantor [12]. El Aquinate integró simplificando y sintetizando los distintos aportes preexistentes en la doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura [13].

Santo Tomás disertó *ex professo* sobre este argumento en tres lugares principales [14]: en el *Quodlibet VII*, el Comentario a la Epístola a los Gálatas y

---

10 Spicq indica (*op.cit.*, col. 710) una serie de principios exegéticos que pueden deducirse de la obra del Aquinate y que demuestran el agudo sentido con el que el Aquinate se allegaba al texto bíblico desde el punto de vista científico. Entre dichos principios señala Spicq: 1) Una interpretación que está en contradicción con otros textos ciertos de la Escritura, debe ser falsa. 2) La unanimidad de los testimonios manuscritos da claridad al sentido. 3) El uso de la Escritura prevalece sobre una corrección facilitante. 4) El interés de una restitución es función de sus consecuencias teológicas. 5) En la elección de las variantes se tiene en cuenta el número de testimonios y, en primer lugar, la autoridad de la versión latina, luego la de las antiguas que reproduzcan tal lección. En este dominio san Jerónimo para los latinos y san Juan Crisóstomo para los griegos tienen más peso que otros, mientras que Orígenes es a menudo sospechoso, en cuanto su doctrina no es segura. 6) Las corrupciones del texto provienen de los escribas y son especialmente comunes en los números y nombres propios.

11 Cabría señalar también el método exegético usado por el Aquinate, pero lo veremos aplicado propiamente a los Comentarios paulinos en el punto siguiente.

12 Cf. Spicq, *Saint Thomas...*, op. cit., col. 694.

13 De Lubac, estudiando atentamente la exégesis medieval, afirma con claridad que la "nouveauté" de Santo Tomás en este argumento no consiste en ninguna innovación particular, sino simplemente en su sobria y precisa obra de sintetizador y simplificador de la tradición exegética preexistente: "Su 'genio teológico' no se vió obligado en este punto a resolver un 'difícil problema'. El se contentó con desarrollar en términos sobrios y claros, bosquejando vigorosamente los trazos principales, una doctrina de doce siglos, en la cual se afirma la originalidad de la alegoría cristiana. Claro ejemplo de esa gran verdad que nos recuerda que el genio es, en el sentido más estricto de la palabra, simplificador" (*Exégèse Medieval. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris, 1964; particularmente, Segunda Parte, capítulo X: *L'Age scolastique*, vol. IV, p. 284).

14 Para lo que sigue cf. De Lubac, H., *op. cit.*, pp. 272-302.

finalmente en la *Summa Theologiae* I, 1, 10.

En el Quodlibet VII, q.16, tras haber afirmado que la verdad de la Escritura se manifiesta de una doble manera puesto que las cosas designadas por la letra revelada pueden, a su vez, ser figura de otras realidades (a.14), Santo Tomás se pregunta (a.15) si se pueden distinguir cuatro sentidos, a lo cual responde afirmativamente. Apoyándose en la autoridad de Agustín y Beda determina la existencia de dos sentidos fundamentales: el sentido literal o histórico, y el sentido espiritual que a su vez se subdivide en tres: el sentido moral o tropológico, el sentido alegórico o typico y el sentido anagógico.

En la Epístola a los Gálatas, afronta la misma cuestión al comentar el pasaje del Apóstol quien dice, hablando de los dos hijos de Abraham, *Quae sunt per allegoriam dicta* (Gal 4,24a). La larga digresión sobre la alegoría se concentra en la exposición del argumento de los sentidos de la Escritura, repitiendo sustancialmente los mismos puntos del Quodlibeto VII: 1º habla de la doble significación: por la primera las palabras significan determinadas realidades; por la segunda, esas mismas realidades son ordenadas por Dios para que signifiquen otras reali-dades (esta segunda dimensión es propia y exclusiva de la Sagrada Escritura [15]); 2º indica la existencia de los cuatro sentidos bíblicos que denomina aquí: *histo-ricus, allegoricus, mysticus et anagogicus*, histórico, alegórico, místico y anagógico; 3º determina el significado de cada uno de estos cuatro sentidos, introduciendo una precisión en la división apenas realizada: reemplaza *literalis* por *historicus* [16], y denomina *mysticus* al sentido *spiritualis* [17], subdividiéndolo a su vez en *sensus allegoricus, moralis et anagogicus*, sentido alegórico, moral y anagógico [18]. Así, pues, además del sentido literal según el cual las palabras y relatos de la Sagrada Escritura han de entenderse en el sentido estricto de lo que ellas manifiestan, tenemos también las siguientes significaciones espirituales:

@ El Antiguo Testamento figura del Nuevo (sentido alegórico).
@ El Nuevo Testamento figura de la Gloria futura (sentido anagógico).

---

15 "Hay un doble modo de significación. Uno mediante las palabras; otro por medio de las cosas que las palabras significan. Y esto sucede especialmente en la Sagrada Escritura y no en otros escritos. La razón es que su autor es Dios, en cuyo poder está no solo el acomodar las palabras para que éstas signifiquen algo (también el hombre puede hacer esto) sino las mismas realidades" (Ad Gal., IV, VII, nº 254). Para nuestro trabajo hemos usado la 8ª Edición del *Super Epistolas S.Pauli lectura*, preparada por el P. Rafael Cai, O.P., Ed. Marietti, Taurini-Romae, 1953. De este modo cuando a lo largo del trabajo, por razones prácticas, se hace indicación de *lectiones* o números del Comentario, nos referimos a las divisiones de dicha edición.

16 "Aquella significación por la cual las palabras significan alguna realidad". Es importante señalar como coloca ya aquí el sentido *metaphoricus seu parabolicus* bajo el sentido literal, distinguiéndolo de la *allegoria*.

17 "Aquella significación por la cual las cosas significadas por las palabras, significan, a su vez, otras realidades".

18 Por el sentido *allegoricus* la Ley Antigua es figura de la Nueva. Por el sentido *anagogicus*, la Ley Nueva es figura de la futura gloria. Por el sentido *moralis*, aquellas cosas que han sucedido en Cristo como cabeza de la Iglesia, son ejemplo de lo que deben hacer los cristianos, porque todo lo que está escrito, ha sido escrito para nuestra edificación (cf. Ad Gal., IV, VII, nº 254b).

@ Los hechos de Cristo son modelo y figura de nuestro obrar (sentido moral o místico).

En la Suma Teológica [19], finalmente, expone de un modo más sintético la misma doctrina. En la respuesta a la primera objeción, afirmando que la multiplicidad de sentidos no engendra equívoco o confusión, introduce una importante puntuación al señalar que la argumentación teológica debe fundarse solo sobre el sentido literal.

Precisamente la exégesis de Santo Tomás puede ser llamada "integral" en cuanto tiene en cuenta todos los sentidos posibles, partiendo del principio de que la intención de Dios no se agota en el primero de los significados, el literal, sino que se extiende a todos los significados que son concordes con éste. De he-cho, el lenguaje divino y la intención significante de Dios sobreexceden la ca-pacidad del mismo intrumento humano que utiliza; y por eso, como dice el mismo Santo Tomás, siendo la mente del profeta instrumento deficiente en ma-nos del Espíritu Santo, ni siquiera los verdaderos profetas conocen todo lo que el Espíritu Santo intenta en sus visiones, en sus palabras, o en sus hechos [20]. De ahí la atención del Aquinate a toda la riqueza posible encerrada en el texto sacro que comenta. De este modo los comentarios de Santo Tomás encierran consi-deraciones históricas [21], morales, espirituales, dogmáticas y pastorales.

2. El comentario a las epístolas paulinas

Señalaba Glorieux [22] que el testimonio de los catálogos sobre las obras de Tomás es unánime a la hora de atribuir a éste un Comentario sobre San Pablo, mientras que se torna divergente en cuanto a la parte que corresponde al Aquinate y aquella en la que habría intervenido su secretario y discípulo Reynaldo de Piperno.

El texto "vulgato" consta de cinco partes heterogéneas: a) el texto que principia en Romanos y llega hasta 1 Corintios 7,9; b) un texto inserido posteriormente, tomado de la *Postilla* de Pedro de Tarantasia en la versión de Nicolás de Goran,

19 S.Th., I, 1, 10.

20 S.Th., II-II, 173, 4. Cf. Tabet, M.A., *Una introducción a la Sagrada Escritura*, Ed. Rialp, Madrid 1981, pp. 96-103.

21 Hablando de los cuatro sentidos escribe De Lubac: "Del mismo modo Santo Tomás demuestra que él no desconoce, como algunos han creído, el valor de la historia en la economía divina, como si su pensamiento sistemático no estuviese abierto a la categoría histórica... De esta historia, él discierne netamente las dos grandes etapas y el término, estando figurada la segunda etapa por la primera y el término por la segunda. Al mismo tiempo marca el doble carácter de continuidad y discontinuidad, al modo como lo hacía la antigua división tripartita: *umbra-imago-veritas*, y al mismo tiempo muestra bien que los dos últimos miembros están más estrechamente unidos entre sí de cuanto lo está el segundo con el primero, puesto que el Nuevo Testamento, que culmina en la patria, ha comenzado aquí abajo..." (*op.cit.*, p. 286).

22 Glorieux, *Essai sur les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, en: Rech. de Théol. anc. et méd., 17 (1950), pp. 237-266.

que comprende desde 1 Corintios 7,10 hasta la fin del capítulo 10; c) un tercer grupo que va desde 1 Corintios 11 hasta Hebreos; d) un comentario muy cuidado sobre Hebreos hasta el capítulo 11; d) el resto de Hebreos [23]. En realidad, haciendo salvedad del texto de Pedro de Tarantasia, podríamos hablar de dos grupos principales: el que va de Romanos hasta 1 Corintios 7,9 que reviste características de una *expositio* (exposición o comentario) cuidada por el mismo Aquinate, y el segundo que va desde 1 Corintios 11 hasta el final de Hebreos, cuya formalidad parece responder a una *reportatio* (término que designa técnicamente a las notas tomadas por los oyentes mientras el Maestro exponía) de algún alumno o secretario, sólo revisada parcialmente (la primera sección de Hebreos) por el Maestro.

La crítica interna complica la cuestión en cuanto señala que el primer grupo (Rom., I Cor. 1-7,9) presenta una doctrina más evolucionada que el resto, como lo han puesto en relieve los estudios de Mandonnet, De Gibert, Synave y Bouillard, citados por Glorieux [24]. Una doble redacción se hace así incontestable. De todos modos hay que destacar la perfecta cohesión interna y la estructuración general presentada ya en el Prólogo de la Epístola a los Romanos y luego respetada minuciosamente a lo largo de todo el "Corpus paulinum". No es pensable, por tanto, la posibilidad de dos redacciones independientes y mezcladas en el texto actual.

Más discutida es, en cambio, la cuestión de la datación de ambas partes. Guillermo de Tocco, biógrafo del Aquinate, habla de una visión de San Pablo que habría tenido el Aquinate cuando se ocupaba de comentar las Epístolas "en París" [25]; por su parte Bernardo Gui dice que mientras escribía el comentario a las epístolas de San Pablo en París, habiendo encontrado un punto oscuro, Santo Tomás hizo salir a sus escribanos y postrado en adoración pidió devotamente entre lágrimas y fue escuchando, resultándole claro lo que primero era oscuro [26]. Sin discutir la historicidad de los dos episodios, sus testimonios nos interesan en cuanto afirman la existencia de un comentario parisino del Aquinate.

Según Mandonnet [27], en cambio, Santo Tomás no habría comentado San Pablo en París, sino que lo habría hecho dos veces en Italia, la primera entre 1259 y 1265, en Anagni y Orvieto (tal es la *lectura* que corresponde al segundo grupo), y la segunda (la *expositio* definitiva) en Nápoles entre 1272 y 1273 (interrumpida bruscamente al cesar toda actividad el 6 de diciembre de 1273). Más tarde, la *expositio* habría reemplazado la parte correspondiente de la *lectura*, la cual terminaría por perderse.

---

23 Cf. Weisheipl, J., *op.cit.*, p. 371.
24 Ibid., p. 255.
25 Guillermo de Tocco, *Vita*, c. 17; Ed. Prümmer, p. 88; cit. por Glorieux, op. cit., p. 257.
26 Cf. Weisheipl, J., *op. cit.*, p. 252.
27 Cf. Weisheipl, J., *op.cit.*, p. 252-253.
28 *Op. cit.*, pp. 254-258.

Glorieux [28], si bien acepta la doble redacción, sostiene en cambio que la *expositio* debe ser colocada en el segundo perídodo parisino de Santo Tomás, entre 1270 y 1272; mientras que la *reportatio* y su correlativa *lectura* correspondería al período romano que va de 1259 a 1265.

A partir de los elementos más seguros de estas hipótesis podemos suponer en definitiva que Santo Tomás ha comentado públicamente todas las Epístolas de San Pablo una sola vez, en Italia, aproximadamente entre 1259 y 1265 (1268 según Mandonnet) cuyo texto habría sido recogido en forma de reportación por alguno de los secretarios del Aquinate. Más tarde, hacia 1270-72, en París, el Aquinate ha comenzado a reescribirlas, sobre la base de los apuntes de la previa *reportatio*, lo que explicaría la perfecta uniformidad estructural del conjunto [29]. Para tener una visión comprensiva de la labor teológica del Aquinate no está de más presentar el siguiente esquema de la correlación cronológica entre las obras exegéticas del mismo. Por razones de claridad hablamos de primero y segundo períodos parisinos e italianos:

1. Período en el "*Studium*" de Colonia (1248-1252)
   Expositio super Isaiam ad litteram, (1249-1252)
   Postilla super Ieremiam, (según Eschmann y Weisheipl)
   Postilla super Threnos, (según Eschmann y Weisheipl)

2. Primer período parisino (1252-1259)
   Lectura super Mattheum, (1256-1259)

3. Primer período italiano (1259-1268)
   Super Epistolas S.Pauli, Lectura, (1259-1265)
   Expositio in Iob "ad litteram", (1261-1264)
   Glossa continua super Evangelia (Catena Aurea), (1262-67)

4. Segundo período parisino (1269-1272)
   Super Epistolas S.Pauli, Expositio, (1270-1272)
   Lectura super Ioannem, (1269-1272)

5. Segundo período italiano (1272-1273)
   Postilla super Psalmos, (1272-1273)

3. El método exegético de los comentarios

El método exegético de los comentarios aquinatenses al *Corpus paulinum* presenta ciertas características con las cuales es necesario familiarizarse previa-

29 Seguimos la datación establecida por J. Wesheipl, *op. cit.* pp. 355-399.

mente para poder seguir a continuación el discurso de su pensamiento y aferrar la profundidad de sus análisis.

1) Las fuentes documentales

Comenzamos señalando la documentación extrabíblica de la que se sirve Santo Tomás en el Comentario. El trabajo realizado por el Aquinate, como el de todos sus contemporáneos, se apoyaba fuertemente sobre textos transmitidos por tradición y cualificados por el atributo de "autoridad" [30]. En esta documentación se destacan instrumentos de diversa índole, a saber, filosóficos, teológicos, patrísticos, jurídicos.

a) *Documentación patrística***.** Santo Tomás tenía un vasto conocimiento de la Patrística, ya sea por la directa lectura de algunas de las obras de dichos autores (escasamente extendidos en el medioevo), o bien a través de las Glosas o florilegios de textos patrísticos. Spicq cree poder asegurar que nuestro autor poseía al menos las cuatro grandes obras escriturísticas de San Agustín, es decir, el *Super Genesim ad litteram*, el *De doctrina christiana*, el *De concordia evangelistarum*, y el *Contra Faustum*; además del Homiliario y el Comentario de San Juan Crisóstomo sobre San Mateo [31].

En el Comentario las referencias a los Padres es muy desigual presentándose un grupo con abundantes citaciones y otro menos numeroso. Entre los más citados figuran San Agustín, de quien Santo Tomás no solamente refiere las sentencias sino que se esfuerza en indicar la obra de la que provienen [32]; San Jerónimo; Dionisio; San Juan Crisóstomo; San Gregorio Magno; San Ambrosio (que corresponde en realidad muchas veces al Ambrosiaster) [33]. En menor proporción, en cambio, aparecen los nombres de Atanasio, Basilio, Beda, Cipriano, Epifanio, Casiano, Casiodoro, Dídimo, Hilario, Juan Damasceno, Isidoro, León Magno,

---

30 Cf. Chenu, M.D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1950, pp. 106-131. Chenu explica el movimiento del concepto de *auctoritas* que designó inicialmente la cualidad que hace a un hombre digno de crédito, pasando luego, por metonimia, a denominar el sujeto de esta cualidad, y finalmente, por trasposición del sujeto a su acto exterior, terminó indicando la obra o escrito de tal sujeto (p. 110).

31 Cf. Spicq, *Saint Thomas...*, op. cit. col. 701. Geenen, G., *Saint Thomas et les Pères*, en: D.T.C., XV, ; Ibid., *Le fonti patristiche come 'autorità' nella teologia di S. Tommaso*, en: "Sac. Doc.", 77 (1975), 7-67.

32 De San Agustín el Aquinate cita en el Comentario una enorme cantidad de obras. Estas pueden encontrarse enumeradas en la edición de los Comentarios de Marietti preparada por el P. Rafael Cai O.P., pp. 555-557. Cai cita entre las obras mencionadas explícitamente por Santo Tomás: *Confessiones*; *Soliloquia*; *De libero arbitrio*; *Regula*; *Epistola ad Casulanum*; *Epistola ad clerum Hipponensem*; *Epistola ad Dioscorum*; *Epistola ad Marcellinum*; *De doctrina christiana*; *De Vera religione*; *De Genesi ad litteram*; *De Sermone Domini in monte*; *Quaestiones Evangeliorum*; *In Ioannis Evangelium*; *Sermones De Verbis Domini*; *Sermones de Tempore*; *Lib. LXXXIII Quaestionum*; *Enchiridion*; *De catechizandis rudibus*; *De Bono coniugali*; *De virginitate*; *Contra mendacium*; *De opere monachorum*; *De Civitate Dei*; *Contra Faustum*; *Contra Maximum*; *De Trinitate*; *Contra Parmenianum*; *De Nuptiis et Concupiscentia*; *Contra Iulianum*; *De gratia et libero arbitrio*; *De praedestinatione sanctorum*; *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*; *Sermo de Purgatorio*.

33 Según Spicq, Santo Tomás poseía seguramente un ejemplar del Ambrosiaster que él citaba, como todo el Medioevo, bajo el nombre de san Ambrosio: Spicq, *Saint Thomas...*, op. cit., col. 702.

Lactancio, Orígenes, Rábano, Tertuliano, Bernardo, Boecio.

Como hemos indicado, buena parte de esta documentación llegó a conocimiento del Aquinate a través de las colecciones de textos o *Glossae*, comunes en el medioevo. De hecho las referencias a la Glosa lombardiana, en los comen-tarios paulinos siguen cuantitativamente a las citaciones agustinianas. Ciertamente Santo Tomás dispondría también de la *Maior glossatura* (Comentario Mayor) de Pedro Lombardo sobre el Salterio y sobre las epístolas de San Pablo siendo esta última la que en el Comentario es designada habitualmente como *Glossa*. Podemos mencionar también la Glosa interlinear, que consistía en la explicación del texto sacro por medio de cortas notas sacadas de los Padres e insertadas entre las líneas, de donde su denominación de *interliniaris*; y la Glosa ordinaria, a saber, un comentario discontinuo que encuadraba (de ahí su denonimación de *marginalis*) el texto sacro (ubicado para el caso en el centro de la página) compuesto por una serie de interpretaciones tomadas de la tradición eclesiástica. Esta última es atribuida a Anselmo de Laón (+ 1117).

El uso de las autoridades patrísticas desempeñaba una relativa variedad de funciones. Son usadas, por ejemplo, como causa de dificultades, como puro ornamento, como fuente doctrinal, como prueba, o simplemente como notas explicativas de una doctrina concreta [34]. Señala asimismo Chenu [35], que el medioevo, ya con Abelardo, había elaborado una auténtica técnica de concordancia para armonizar las autoridades patrísticas que parecen contradecirse, y una técnica crítica e interpretativa de dichos textos, lo cual manifiesta la penetración alcanzada sobre los mismos y la superación del uso meramente repetitivo y superficial.

b) *Los maestros medievales***.** Junto a las “autoridades” de los Padres, aparecen, aunque en una escala notablemente más reducida, las *sententiae modernorum magistrorum*, sentencias de los modernos maestros [36]. Lo que confería la cualidad de *magister* era el haber recibido oficialmente la misión canónica por medio de la colación del título de maestro o doctor. Las alusiones de Santo Tomás son generalmente anónimas y reseñan la “opinión recibida”. Pertenecen a esta categoría las referencias a la *Glossa* (llamada a veces *glossa magistralis* [37]), particularmente lombardiana en el Comentario y que indica de modo general la *Maior Glossatura*. A pesar de revestirse de autoridad, las sentencias magistrales pertenecen a una categoría inferior a los juicios patrísticos. Así por ejemplo, abundan en los Comentarios paulinos textos en los cuales el Aquinate se separa abiertamente de la exégesis del Lombardo, a pesar de ser el “magister” por excelencia. Hay que tener en cuenta, asimismo, como señala Chenu, que si bien en algunos incisos de las obras de Santo Tomás, éste distinga entre los maestros las

34 Cf. Geenen, G., *L'usage des “auctoritates” dans la doctrine du baptème chez saint Thomas d'Aquin*, en: “Eph. theol. lov.”, 1938, 278-329.
35 *Op. cit.*, pp. 117-125.
36 Cf. Chenu, M.D., *op. cit.*, pp.113-117.
37 “Esta Glosa pertenece al maestro (magistralis est) y vale poco” (Ad I Tim., V, II, nº 195).

categorías de *antiqui y moderni*, se está refiriendo, en realidad, a los maestros que lo preceden dos o tres generaciones y a los maestros de la generación inmediatamente anterior o incluso contemporáneos de él mismo.

c) *Los Concilios*. Aunque en estos comentarios las referencias son escasas, es digno de mencionar que el Aquinate los ha tomado en cuenta. Tenemos presente dos citaciones: la primera (sin precisar de qué Concilio habla) en el Comentario a la Primera Carta a los Corintios refutando el error origenista respecto de las penas del infierno [38]. La segunda, en el Comentario a la Primera Epístola a Timoteo, en la que cita el Concilio de Efeso y sus determinaciones respecto de los errores de Nestorio [39].

d) *El derecho canónico*. Al respecto escribe Grabmann que Santo Tomás, en cuanto al conocimiento del Derecho canónico que se manifiesta en las frecuentes citaciones de Graciano y de las Decretales, superaba la mayor parte de los dogmáticos de su tiempo. En aquel entonces el derecho canónico y la teología formaban dos disciplinas y facultades distintas. A veces Tomás alude también al derecho romano [40]. Encontramos referencias al Derecho canónico en sus Comentarios a Romanos, I Corintios y Hebreos [41].

e) *Filósofos no cristianos*. Encontramos también en el Comentario el contributo propio de la filosofía, particularmente aristotélica, puesta al servicio de la revelación y la fe; uso que justifica el mismo Santo Tomás, siguiendo el ejemplo de Agustín, al comentar la primera Epístola a los Corintios [42]. No obstante no aparezca en este Comentario bíblico descripción alguna de la función de la filosofía en la exposición de la Sacra Doctrina, al estilo de la que hallamos por

---

38 Ad I Cor., XV, III, nº 946.

39 Ad I Tim.,VI, IV, nº 280.

40 Grabmann, Martin, *San Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, p. 47.

41 Cf. Ad Rom., XIV, I, nº 1098; 1186; Ad I Cor., X, VI, nº 564 (pertence a la *Postilla*); Ad Heb., VI, IV, nº 320.

42 "Usa, pues, la sabiduría de la palabra quien, supuestos los fundamentos de la verdadera fe, al encontrar alguna verdad en las doctrinas de los filósofos, la asume en obsequio de la fe. Por lo que dice Agustín en el segundo libro del *De Doctrina Christiana* (2,40) que *si los filósofos dijeron algunas cosas que están de acuerdo con nuestra fe, no solo no hay que temerlas sino que hay que reclamarlas de ellos para nuestro uso como quien se las quita a injustos poseedores*. Y en el cuarto libro (2,3) dice: *Ocupando un puesto intermedio el arte del discurso y sirviendo en gran manera para persuadir las cosas buenas o las malas, ¿por qué los buenos no se dedican a conseguirle para que sirva a la virtud, cuando los malos la emplean en uso de iniquidad y del error para defender vanas y perversas causas?*" (Ad I Cor., I, III, nº 43).

43 "En la Sagrada Doctrina podemos usar la filosofía de un triple modo. Primero, para *demostrar* aquellas cosas que son preámbulos de la fe, las cuales son necesarias en la ciencia de la fe, de tal modo que pueden probarse con razones naturales algunas cosas sobre Dios, como su existencia, su unidad, y otras cosas sobre Dios y sobre las creaturas, las cuales pertenecen a la filosofía y son supuestas por la fe. Segundo, para *aclarar* mediante semejanzas algunas cosas relativas a la fe, como hace Agustín en sus libros sobre la Trinidad, en los cuales usa muchas semejanzas tomadas de las doctrinas de los filósofos para manifestar la Trinidad. Tercero, para *resistir* las cosas que dicen contra la fe, ya sea mostrando que son afirmaciones falsas, ya sea mostrando que no son necesarias" (In Boeth. De Trinitate, proemio, q. 2, a.3 c.).

ejemplo en el *In Boethium De Trinitate* [43], donde se señalan los tres usos de la misma (demostración, explicación, refutación) encontramos, en cambio, largamente difusa su aplicación [44].

En cuanto a los filósofos utilizados o simplemente citados, el número es muy desigual. Aristóteles es mencionado abundantísimamente tanto mediante referencias generales cuanto por medio de la precisa indicación de las fuentes donde encuentra la doctrina del Estagirita; particularmente se destaca en este sentido el Comentario a la Epístola a los Romanos, donde se menciona explícitamente casi todos los libros de la *Ethica* [45]. Son también copiosas las referencias a Platón y los platónicos. Con menor abundacia aparecen, en cambio, los nombres de Anaxágoras, Avicena, Demóstenes, Empédocles, Hermes Trismegisto, Porfirio, Varrón. Entre los moralistas paganos, habría que destacar a Séneca y Cicerón. Finalmente también pueden hallarse casuales menciones de algunos literatos latinos tales como Horacio y Macrobio.

2) La unidad de la Escritura y la analogía bíblica

"La Sagrada Escritura es interpretada por el mismo Espíritu que la ha redactado (Sacra Scriptura eodem spiritu interpretatur quod est condita)" [46]. Tal es el criterio hermenéutico fundamental seguido por Santo Tomás [47]. Entre las enseñanzas de la Escritura no hay divergencias reales (a lo sumo aparentes), por lo cual, la exégesis tiende tanto a demostrar que sus distintas sentencias no se contradicen [48] cuanto a iluminar los textos comentados mediante la presentación de otros pasajes bíblicos más claros o explícitos. De este modo, Santo Tomás, como señala Vosté, en cuanto exégeta de las Epístolas paulinas ha interpretado la Biblia con la Biblia, probando hasta las más insignificantes afirmaciones con

---

44 El recurso a la doctrina aristotélica es constante a lo largo del Comentario. Véase a modo de ejemplo su uso para explicar la ignorancia culpable e inculpable (Ad Rom., I, VII, nº 124), la verdad o falsedad del conocimiento (Ad Rom., III, I, nº 255), contra la negación de una bondad o malicia natural (Ad Rom., V, IV, nº 428), en cuanto a la acción de Dios sobre la voluntad humana (Ad Rom., IX, III, nº 773), sobre la teoría de la ley (Ad Rom., X, I, nº 819), sobre la prudencia (Ad I Cor., I, III, nº 49), la tristeza (Ad II Cor., II, II, nº 58), sobre la necesidad de la acción de Dios sobre la libertad para querer el bien (Ad II Cor., III, I, nº 87), etc.

45 Cf. Weisheipl, J., *op. cit.*, p. 253. Entre las obras de Aristóteles citadas podemos enumerar: *Analitica posteriora, De sophisticiis elenchis, Physica, De coelo et mundo, De anima, De animalium generatione, Metaphisica, Ethica, In Poëtica, Politica*. (Cf. Cai, R., *op. cit.* p. 555). Cf. Las referencias a los demás filósofos enumerados en el mismo lugar, pp. 555-557.

46 Ad Rom., XII, II, nº 978.

47 Cf. Spicq, C., *Saint Thomas...*, op. cit., col. 721.

48 "La analogía consiste en mostrar que una verdad de la Escritura no contradice otra (Analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare)" (S.Th., I, 1, 10 ad 2). En el Comentario a la Epístola a Tito dice al respecto: "En la Sagrada Escritura no hay contradicciones. De modo que si algo parece ser contrario hay que atribuirlo o bien a una mala intelección, o bien a una corrupción del texto debida a los escritores, lo cual es particularmente patente cuando se trata de números y genealogías" (Ad Titum, III, II, nº 99).

49 "Santo Tomás, intérprete de las epístolas, ha explicado la Biblia por la Biblia: nada afirma allí que inmediatamente no pruebe, desarrolle o ilustre por algún otro testimonio bíblico. Nunca como en este caso aparece tan verdadero aquello que más arriba se dijo sobre los teólogos medievales en general: Santo Tomás conocía la Biblia de memoria" (Vosté, *op. cit.*, p. 275)

testimonios revelados [49].

La razón última del procedimiento empleado por Santo Tomás no es simplemente metodológica, sino teológica: Dios, como repite a menudo, es el autor *principal* de la Sagrada Escritura [50]; y no solo principal, sino que, en cuanto tal, *único*. En efecto, la Sagrada Escritura forma parte de lo que Dios obra *inmediate, ut proprium opus* [51], es decir, sin mediador, como obra propia y exclusiva suya. La unidad del Autor es razón, pues, de la unidad del efecto. No es éste el lugar de analizar las relaciones entre Dios y el hagiógrafo; nos basta recordar que Santo Tomás busca la solución de este delicado problema a través del principio de instrumentalidad [52], y tal principio nos conduce siempre al de causalidad principal, que en el caso que nos ocupa es única. Es éste, y no otro, el sustento teológico de la analogía bíblica en el Aquinate.

En cuanto al uso de esta técnica hermenéutica por parte del Aquinate, es sorprendente la diferencia que media entre sus comentarios bíblicos y el de sus inmediatos predecesores: la cantidad de citaciones bíblicas aducidas por Santo Tomás (casi 12.500 en el conjunto del Corpus Paulinum [53]) es apabullante [54]. En la práctica no afirma nada que no pruebe, explique o ilumine inmediatamente con algún testimonio bíblico, muchas veces citado de memoria con asombrosa precisión. A menudo, sus comentarios se reducen a un bien logrado encadenamiento de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, aducidos como autoridad para probar lo afirmado en el texto central que se comenta [55]. Podemos, pues, afirmar que para Santo Tomás, la misma Sagrada Escritura es el lugar teológico propio de la Escritura, mientras que las autoridades patrísticas son lugares teológicos (o fuente privilegiada) dentro de las digresiones doctrinales suscitadas a raíz de los pasajes oscuros de la Escritura.

Este criterio aplicado por Santo Tomás no es, sin embargo, un criterio cerrado; no significa, en efecto, "sola scriptura". Como hemos ya dicho, también la tradición patrística y magisterial tienen un puesto preciso e indeclinable en la

---

50 Cf. por ejemplo: S.Th., I, 1, 10; Quodlibet VII, q.6, a. 14, ad 5; Ad Gal., IV, VII, nº 254: "Cum enim eius auctor sit Deus..."; Ad Rom., I, II, nº 27.

51 Cf. Ad II Tim., III, III, nº 126.

52 Cf. por ejemplo: S.Th., I, 1, 10; Quodlibet VIII, q.6, a. 14-16; De Pot. q.4, a.1; en el Comentario hay que encauzarse por lo que expone a propósito de los sentidos de la Escritura (Ad Gal., IV, VII) y sobre el modo de conocimiento profético (cf. Ad Hebr., I, I).

53 Cf. Cai, R., *op. cit.,* p. IX,

54 Así, por ejemplo, mientras Pedro Lombardo en su Comentario de Rom. 1, 18-19 (PL 191, 1325-1326) no aduce ninguna cita fuera del texto mismo a los Romanos, Santo Tomás engarza 29 citaciones. En la misma Epístola, comentando los versículos 20 a 25 del mismo primer capítulo el Lombardo acota tres citaciones (PL 191, 1326-1333) y Santo Tomás 45.

55 Sería interesante también ver la función concreta que desempeña cada citación en el texto, ya que ésta es muy variada. Algunas son fuente de doctrina, otras, en cambio, son usadas para argumentar, otras simplemente confirman, justifican, explican u ornamentan lo dicho. A veces su empleo es clarificado por las palabras con las que el Aquinate las introduce (aunque la mayoría de las veces no son precedidas por ninguna frase introductoria): *secundum illud, contra quod dicitur, contra id quod dicitur, unde dicit, ut patet, et ideo dicitur, dicitur enim, contra dicitur, scilicet, ut habetur*, etc.

exégesis tomasiana, como en el resto de la exégesis medieval. Es más, Santo Tomás añade un *criterio eclesial* (de origen agustiniano) de excepcional importancia para la interpretación bíblica, a saber, el obrar de los santos: "Como dice Agustín, el sentido de la Sagrada Escritura se entiende a partir de los actos de los santos. Pues el mismo Espíritu por el cual han sido escritas las Sagradas Escrituras... induce a los santos a obrar" [56]; "Pero, como dice Agustín en el libro *Contra mendacium*, aquellas cosas que han realizado los santos en el Nuevo Testamento, valen como ejemplo de cómo se entienden las Escrituras..." [57].

La razón de ello hay que buscarla en lo que el Aquinate designa como efectos de la Escritura [58], a saber: enseñar la verdad y combatir el error en cuanto a la razón especulativa; apartar del mal e inducir al bien, en cuanto a la razón práctica. Es más, como efecto último o fruto, indica la conducción de los hombres a la perfección [59]. De este modo, siendo Dios el autor de la Escritura y el autor de la santidad que logra mediante aquélla, lo que ha querido expresar en el texto sagrado no es otra cosa que aquello que, a través de éste, termina por plasmar en sus santos. Ellos son la aplicación divina de la Sagrada Escritura.

3) La división del texto como método exegético

El primer paso de un Comentario del Aquinate consiste en la división del texto (*divisio textus*), el cual es, sin embargo, el fruto de una observación profunda y prolongada. Tal es probablemente la característica más significativa de los comentarios medievales [60]. El texto que se comenta es dividido, sub-dividido y vuelto a dividir, teniendo en cuenta la idea clave que Santo Tomás percibe en la intención del autor comentado. Cada libro es encarado como si fuese un todo orgánico, al estilo, por ejemplo, de un escrito aristotélico. Con-secuentemente "debe" tener un plan doctrinal ordenado de un modo lógico [61]. Hemos de considerar que Santo Tomás parte de su concepto de *auctoritas*, que es la cualidad que reviste a los autores o textos por él comentados. Y lo que constituye a una *auctoritas* en cuanto tal no es otra cosa que la *sabiduría* que ésta tiene: sabiduría que viene de Dios en los autores inspirados, y sabiduría proveniente del conocimiento humano en los autores profanos, como es el caso de Aristóteles y otros comentados por el Aquinate. En ambos casos, la expresión más adecuada

---

56 Ad Rom., I, V, nº 80. En el texto, por el hecho de que San Pablo jura deduce que la prohibición del juramento que se encuentra en Sant. 5,12 (citado como objeción) no debe ser entendida como una prohibición absoluta.

57 Ad Rom., XII, III, nº 1011; cf. Ad Hebr., XII, I, nº 658.

58 Cf. Ad II Tim., III, III, nnº 125-128.

59 Ibid., nº 128.

60 Este método nace recién con Hugo de Saint-Cher, fundador de la escuela exegética de Saint-Jacques, crece con Alberto Magno y florece esplendente con San Buenaventura, Santo Tomás y el beato Pedro de Tarantasia. Exactamente idéntico procedimiento puede encontrarse en los comentarios aristotélicos del Angélico (cf. Vosté, *op. cit.*, pp. 268-269).

61 Cf, Spicq, *Saint Thomas...*, *op. cit.*, col. 715.

de la sabiduría es el *orden*. Siendo pues Dios un Dios de orden, nada en el texto sagrado puede ser accidental o quedar fuera de la intención del autor [62]. Es por eso que en los Comentarios al Nuevo Testamento, en los cuales la materia no viene presentada sistemáticamente, Santo Tomás busca, de todos modos, la existencia de un orden y una unidad textual [63]. De hecho, al comentar el texto de Rom. 13,1: "las que existen han sido ordenadas por Dios" (*ea quae sunt, a Deo ordinata sunt*) que usa a menudo en sus escritos, afirma la necesidad de que los efectos divinos sean ordenados [64]; con mayor razón el efecto divino que es su palabra revelada.

Procede el comentario paulino del Angélico por división: primero, de todas las epístolas, de las que afirma como doctrina común la gracia de Cristo; luego, de cada una de ellas, las cuales a su vez se dividen y subdividen sutilmente hasta llegar

---

62 "Dios es un Dios de orden, incluso en su palabra escrita. De este modo, no hay nada en el texto que pueda ser accidental o sin alguna intención" (Pesh, O.H., *Paul as Prophessor of Theology. The image of the Apostle in St. Thomas's Theology*, en "The Thomist" 38 (1974), 589-590).

63 Cf. Vansteenkiste, C., *Il metodo di San Tommaso*, en: AAVV, *Le ragioni del tomismo*, Ed. Ares, Milano 1979, pp. 190-191.

64 Ad Rom., XIII, I, nº 1024.

65 Sirva como ejemplo de esta minuciosa técnica la división establecida por Aquinate para el capítulo segundo de la segunda Epístola a los Tesalonicenses. Para percibir la detallada segmentación del texto indicamos los versículos (no usados por Santo Tomás, como sabemos) tal como aparecen en la edición de Marietti que usamos y los números de parágrafo de la misma:

Caput II: Aquí anuncia las cosas futuras en cuanto a los peligros de la Iglesia en tiempos del Anticristo.

I. Anuncia la verdad sobre los futuros peligros (nº 27) (v. 1-13)
- 1. Excluye la falsedad (v.1-3a)
- 2. Instruye sobre la verdad (n. 33) (v. 3b-13) (Qué cosas han de sobrevenir en tiempos del advenimiento del Anticristo)
  - 2,1. Apostasía (v. 3b)
  - 2,2. El advenimiento del Anticristo en sí mismo (nº 36) (v. 3c)
    - 1) Culpa y pena Anticristo (v. 3c)
      - a. Implícitamente y en común
      - b. Explica (n. 38) (v. 4-8)
        - b,a. Hombre de pecado (v.4-7)
          - b,a,a. Culpa futura (v.4-5)
          - b,a,b. Causa de la demora (nº 42) (v.6-7)
        - b,b. Hijo de perdición (nº 46)
          - b,b,a. Explicación (v.8a)
          - b,b,b. Pena (v.8b)
    - 2) Potestad del Anticristo (nº 47) (v.9-13)
      - a. Potestad para seducir
        - a,a. Autor de esta potestad (nº 48) (v.9a)
        - a,b. Modo de seducir (nº 49) (v.9b-10a,a)
        - a,c. Muestra los que han de ser seducidos (nº 51) (v.10a,b)
      - b. Causa (n. 52) (v.10b-13)
        - b,a. Causa y modo de seducir (v.10b-11)
          - b,a,a. *Culpa tantum* (v.10b,a)
          - b,a,b. *Culpa et poena* (v.10b,b)
          - b,a,c. *Poena tantum* (nº 55) (v.11)
        - b,b. Modo de liberación (nº 56) (v.12-13)

II. Amonesta a que permanezcan en la verdad (nº 59) (v.14-16).

a cada versículo y a cada palabra singular [65]. Este método está tomado de la técnica usada en las disciplinas profanas por los maestros de artes, como se observa, por ejemplo en Rogelio Bacon [66], y encerraba un doble momento: ante todo la división y fragmentación del texto, hasta individuar el primer y esencial elemento; en segundo lugar la explicitación del concepto fundamental. A esto hay que agregar un momento precedente, no visible inmediatamente en el texto, cual es la familiarización y compenetración del comentador con el conjunto del texto para poder captar la estructura de la obra completa.

En general, los autores que se han adentrado en estos comentarios aquinatenses están de acuerdo en catalogar el método divisorio empleado por el Angélico como excesivo y, por momentos, hasta abusivo en su intento agotador de buscar y forzar un orden y concatenación en las ideas del Apóstol. Parece muchas veces el intento de calcar la lógica medieval sobre el vertiginoso pensamiento de San Pablo [67]. Sin embargo, ellos mismos se apuran a señalar las ventajas del método: respecto del alumno la pedagogía; respecto del enseñante la penetración intelectual en el texto comentado que tal procedimiento supone y exige [68].

Podemos decir que la división apunta a discernir con claridad tres momentos esenciales del texto: su *unidad* (siempre parte Santo Tomás de la organicidad de cada obra), el *movimiento del discurso intelectual* del autor (estableciendo generalmente un procedimiento silogístico), y, finalmente, los *conceptos centrales* y la funcionalidad que imprimen a todo el resto de las verdades (valga como ejemplo el tema de la gracia respecto de todas las Epístolas, como se dirá más adelante).

Sin embargo, el mérito más importante del método divisorio es, sin lugar a dudas, su *carácter intrínsecamente exegético*. Es decir, que en la misma división establecida por Santo Tomás se contiene ya la primera intepretación del texto que comenta. Esto es particularmente importante respecto del Comentario al *Corpus Paulinum*, en cuanto, muchas veces la exposición de ciertos pasajes del Apóstol se limita a una simple glosa; sin embargo, la originalidad de la exégesis del Aquinate consiste, en esos casos, en el lugar que asigna a tales pasajes dentro de la estructura general de la epístola y al trazado que realiza el Comentador al buscar reconstruir el discurso del pensamiento paulino.

4) La intención del Apóstol

Un rasgo fundamental en los comentarios de Santo Tomás es su preocupación

---

66 Cf. Chenu, *op. cit.*, p. 213.

67 El mismo Spicq llega a catalogar el lujo de distinciones y la minuciosa descomposición del texto como excesiva, arbitraria y casi irritante (Spicq, *Saint Thomas...*, *op. cit.*, col. 716). Y el mismo Vosté agrega que hace vagar y distraer la mente del lector entre las innumerables divisiones y subdivisiones introducidas (Vosté, *op. cit.*, p. 269).

68 Spicq, *Saint Thomas...*, op. cit., col. 716.

por precisar lo que él llama "*la intención del Apóstol*", es decir, aquello que San Pablo quiere realmente expresar a través de las palabras utilizadas [69]. En esta búsqueda y fiel determinación de la intención del autor no duda en tomar distancia de las opiniones de otros maestros, particularmente de la *Glossa* de Pedro Lombardo, cuando sus interpretaciones no parecen concordar con dicha *"intentio Apostoli"* aseverando, por ejemplo, que *non ita pertinent ad intentionem Apostoli* (no pertenece a la intención del Apóstol), *non videtur esse omnino secundum intentionem Apostoli* [70] (de ningún modo parece ser la intención del Apóstol); *haec non videtur intentio Apostoli* [71] (ésta no parece la intención del Apóstol).

La misma inquietud determina su preferencia ante diversas interpretaciones recibidas, como por ejemplo ante las dos exégesis de Rom 4,4, provenientes ambas de la *Glossa* [72].

Es importante remarcar el peso que tal procedimiento confiere al Comentario de Tomás: en primer lugar manifiesta la *disposición del Aquinate para exami-nar objetivamente el pensamiento del autor comentado*, sin forzarlo ni deformarlo, sin temor a separarse de alguna autoridad relevante cuando ve que ésta no se adecúa suficientemente con dicho pasaje. En segundo lugar, el trabajo queda ordenado principalmente a la *delimitación del sentido literal del texto*. Santo Tomás es consciente de que entre sus predecesores muchas veces la expo-sición se ha orientado en gran parte hacia comentarios prevalentemente espiri-tuales o morales. Él, en cambio, intenta directamente el sentido literal para deter-minar la realidad más fundamental del misterio revelado, que sustentará luego las otras interpretaciones, válidas pero derivadas. El pasaje más elocuente es el Prólogo a su exposición sobre Job donde expresa su intención de realizar un comentario *ad litteram* del libro, por cuanto el sentido místico del mismo había sido ya expuesto con suficiencia, sutilidad y discreción por San Gregorio [73].

5) Exégesis teológica

La determinación exegética está unida estrechamente, para Santo Tomás, con el trabajo teológico; o dicho de otro modo, la investigación en torno al sentido literal, constituye la base bíblica de la teología especulativa. Más aún, el Aquinate hace teología especulativa dentro de su mismo trabajo exegético. La exégesis de

---

69 Cf. O'Connor, Donal, *St.Thomas's Commentary on Romans*, en Irish Theological Quarterly, St. Patrick's College, Maynooth, Oct. 1967,pp. 331-333

70 Por ejemplo precisando las palabras del Salmista ("intentio psalmistae") citadas en Rom. 3,4, afirma: "Ponuntur autem et alii sensus auctoritatis huius in Glossa qui non ita pertinent ad intentionem Apostoli..." (Ad Rom., III, I, nº 259). O más adelante respecto del oscuro pasaje de Rom. 3,9, dice: "Sed ad hoc respondetur in Glossa... Sed haec responsio non videtur esse omnino secundum intentionem Apostoli..." (Ad Rom., III, II, nº 273).

71 Ad Gal., IV, VIII, nº 262.

72 "Et tangitur in Glossa duplex horum verborum expositio. Prima est secundum quod referentur ad finalem mercedem...Alia expositio est ut hoc referatur ad hominis iustificationem... Et haec expositio est litteralis, et secundum intentionem Apostoli..." (Ad Rom., IV, I, nº 328.331).

73 Cf. *In Iob expositio*, Prologus.

Santo Tomás está penetrada por la inteligencia teológica del texto, si bien, como señala Cai, el Aquinate no emprende la comprensión teológica del mismo sino tras la cuidadosa determinación del sentido literal [74].

A servicio de esta comprensión teológica coloca Santo Tomás todos los recursos metodológicos de lo que Chenu llamaba "los procedimientos de construcción" [75]: es decir, la introducción de razonamientos y axiomas filosóficos, análisis, distinciones, definiciones, demostraciones, resoluciones, refutaciones y argumentaciones de conveniencia. Señalamos particularmente dos de estos momentos: la solución de "dubia", dudas, y la confutación de doctrinas heréticas.

No todos los pasajes del Apóstol eran fáciles ni aun para la inteligencia del Aquinate. En este sentido inevitablemente surgía, de tanto en tanto, la necesidad de explayarse más largamente, ya sea en torno a un punto de difícil interpretación, ya sea respecto de alguna afirmación usada erróneamente por los autores heréticos. Respecto de estos últimos, tenemos abundantes menciones de los errores de Arrio [76], de los Maniqueos [77], de Pelagio [78], y en menor cantidad los de Nestorio, Sabelio, Ebión, Donato, Elvidio, Eutiques, Macedonius, Mahoma, los Nicolaítas y los cismáticos Griegos [79].

Respecto de las dificultades, el Aquinate ensaya solucionarlas abriendo una pregunta donde se plantea con precisión la dificultad, presenta luego las posiciones posibles y finalmente las matiza o directamente procede a la Respuesta [80]. Santo Tomás intenta coordinar las distintas respuestas de los Santos Padres ya sea mostrando como posibles todas las soluciones, o bien manifestando que al menos no se contradicen [81]. Otras veces se abren pequeñas y auténticas *quaestiones*, con objeciones y respuestas a las mismas [82].

Dentro de esta penetración teológica hallamos, asimismo, valiosos análisis de

---

74 "... Aunque la exégesis parezca subordinada a la disciplina teológica, sin embargo, el Maestro no dirige su alma a la comprensión teológica del texto sagrado sino tras un cuidado examen del sentido literal" (Cai, R., *op. cit.*, p. V). Cf. también, Swierzawski, W., *L'éxegèse biblique et la théologie spéculative de Saint Thomas d'Aquin*, en: "Divinitas", 18 (1974), 138-153.

75 *Op. cit.* pp. 132-170.

76 Cf. Ad Rom., I, II, nnº 32, 33, 34, etc; Ad Gal., IV, IV, nº 220; Ad Phil., II, II, nº 62; Ad Col., I, IV, nº 32; Ad Tit., II, III nº 72; Ad Hebr., I, V, nº 77.

77 Cf. Ad Rom., I, II, nº 41; Ad II Cor., V, IV, nº 189; Ad Gal., II, V, nº 98; Ad Hebr., I, I, nº 23; etc.

78 Cf. Ad Rom., II, III nº 216; III, III, nº 302; V, III, nº 407, etc.

79 Cf. Las referencias en Cai, R., *op. cit.*, pp. 555-557.

80 Cf. Por ej. en Ad Col., III, I, nº 147: "Sed numquid avaritia ex suo genere est species idololatriae, et avarus peccat tamquam idololatra? Respondeo. Dicendum est..."; Ibid., III, II, nº 152: "Et sic quaecumque blasphemia est peccatum mortale. Sed quid si sit subito? Respondeo. Dicendum est quod..."

81 Así, por ejemplo, al preguntarse desde dónde escribe el Apóstol su Epístola a los Romanos, el Aquinate conoce las divergentes opiniones de San Agustín y San Jerónimo, las cuales, sin embargo, matiza, no sin cierta gracia: Agustín dice que desde Atenas; Jerónimo en cambio la pone desde Corinto. Para Santo Tomás no hay contradicción, porque tal vez la empezó a escribir en Atenas y la terminó en Corinto (Cf. Ad Rom., Prologus, nº 13).

82 Por ejemplo: Ad I Cor., XV, IX, nº 1015: "Sed contra hoc est, quia videtur... Praeterea... Respondeo. Dicendum est, ad primum, quod... Ad secundum dicendum, quod..."

ciertas nociones en cuyo examen el Aquinate se dilata para dar una más profunda y clara penetración del texto sagrado. Pueden encontrarse así inte-resantes estudios en torno a conceptos como la *justificación* [83], la *profecía* [84], los *sentidos bíblicos* [85], etc.

6) Momento sintético

Pero evidentemente, el trabajo exegético no puede frenarse en un simple análisis desmontante de los elementos particulares del texto. Esta es la primera etapa, que tiende a valorar sopesadamente los conceptos, las frases, las opiniones. Santo Tomás lo realiza sin detenerse definitivamente en él, sino procediendo luego a una verdadera síntesis o reconstrucción del texto ya vuelto diáfano en el análisis precedente. Al respecto dice Spicq que Santo Tomás no se contenta con dividir, sino que sabe construir una síntesis y ensamblar los elementos discernidos para marcar el encadenamiento del pensamiento. Y es precisamente esta unidad la que es puesta más fuertemente en relieve hasta el punto de ser a menudo demasiado sistemático sin tener suficientemente en cuenta el género literario de los escritos orientales o la libertad de composición de una carta [86].

4. Estructuración del *Corpus Paulinum*

Hemos indicado anteriormente parte de la discusión en torno a la datación del Comentario y el problema que surge respecto de su unidad de composición. A pesar de la neta distinción tanto a propósito del valor literario cuanto a la profundidad doctrinal que puede observarse entre la *Lectura* y la *Expositio* (y los matices propios que se advierten en el Comentario a Hebreos que ya hemos mencionado), no es menos notable la uniformidad temática del conjunto. Resulta evidente que Santo Tomás al iniciar la *Expositio In Romanos* tenía en mente el mismo plan de redacción esbozado durante la *Lectura*. Según dicho proyecto el *Corpus Paulinum* se presenta como un todo orgánico, estucturado en torno a un concepto central, que es aquí la *gracia*, de la cual dirá ya en el Prólogo a toda la obra (curiosamente coincidente con el prólogo a la primera Epístola): "Toda esta doctrina trata de la gracia de Cristo", *Est enim haec doctrina tota de gratia Christi* [87]; posteriormente el prefacio de cada epístola retoma y precisa la articulación de la misma con relación a las otras, en función de su materia o de su fin [88].

En el *Prólogo* a la Epístola a los Romanos, umbral de todo el Comentario, el

83 Cf. Ad Rom., II, III, nº 212.
84 Cf. Ad Hebr., I, I, nº 16.
85 Cf. Ad Gal., IV, VII, nº 254.
86 Spicq, *Saint Thomas...*, op. cit., col. 716.
87 Ad Rom., prologus, nº 11.
88 Spicq, C., *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse Latine*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1944, p. 306.

Aquinate presenta suscintamente la personalidad de San Pablo y la división de su Epistolario. El texto de Actas IX, 15 (*Vas electionis est mihi iste ut portet nomen meum coram gentibus, et regibus, et filiis Israël*) encabeza la obra, y su explicación da oportunidad al Angélico para introducir la persona del autor de las cartas. Santo Tomás encuentra cuatro facetas en el concepto de "vaso" que justifican su aplicación al Apóstol de los Gentiles. Primero porque los vasos reciben su *forma* según la voluntad del artesano, y así Pablo ha recibido su forma según la voluntad del Artífice divino que ha querido que refulgiese con el esplendor de la sabiduría con que enseñó los misterios de la divinidad, con la solidez de la caridad que recomendó a los hombres, y con el ornamento de las virtudes sobre las cuales nos instruyó en sus escritos. Segundo, porque es propio de los vasos tener algún *contenido* y así Pablo estuvo lleno "de un precioso licor, a saber, del nombre de Cristo", que llevó en su inteligencia, en su voluntad y en su cotidiano vivir. En tercer lugar, así como todo vaso es fabricado para destinarle algún *uso*, así Pablo fue llamado por Dios para que "lleve su nombre", en su boca y en su cuerpo imitando la vida y pasión de Cristo, según aquello de Gal. 6,17; y no sólo a los presentes sino a los ausentes y futuros. Cuarto, así como la *utilidad* del vaso se ve en cuanto sirve para lo que ha sido destinado, así también el fruto de Pablo se ve en cuanto anunció efectivamente el nombre de Dios ante los Gentiles, los reyes y los hijos de Israel [89].

Después de esta introducción presenta la división ordenada del *Corpus Paulinum*, distribuyendo las catorce cartas en tres grupos: las destinadas a la Iglesia de los Gentiles, las destinadas a los Prelados y finalmente una dirigida al pueblo de Israel [90]. A continuación determina, como hemos dicho, el tema basilar de todo el *Corpus* (centrándolo en torno a la gracia) a partir del cual distribuye las catorce epístolas, según el triple modo en que la gracia puede ser considerada, a saber, primero según se encuentra en la Cabeza, que es Cristo (Epístola a los Hebreos); segundo, según se encuentra en los miembros princi-pales del cuerpo místico, y así se contiene en las epístolas dirigidas a los prelados a los cuales instruye sobre cuestiones espirituales y temporales: espirituales como la institución, instrucción y gobierno de la unidad eclesiástica (primera a Timoteo), la firmeza contra los perseguidores (segunda a Timoteo) y la defensa contra los herejes (epístola a Tito); en cambio, a los señores temporales los instruye en la epístola a Filemón; en tercer lugar, según que se encuentra en el mismo cuerpo místico, que es la Iglesia (y así se contiene en las epístolas enviadas a los Gentiles).

Entre las cartas dirigidas a estos últimos la distinción se establece según la triple manera en que puede considerarse la gracia de Cristo. Primero en sí (epístola a los Romanos); luego, según está en los sacramentos de gracia (las dos epístolas a los Corintios, la primera de las cuales trata de los mismos sacramentos y la

---

89 Cf. Ad Rom., prologus, nnº 1-9.

90 "Escribió catorce epístolas de las cuales nueve instruyen a la Iglesia de los Gentiles; cuatro a los prelados y príncipes de la Iglesia, es decir a los que gobiernan; una al pueblo de Israel, a saber, la dirigida a los Hebreos" (Ad Rom., prologus, nº 11).

segunda de la dignidad de los ministros, y también en la epístola a los Gálatas en la cual se excluyen como superfluos los sacramentos de la Antigua Alianza); en tercer lugar, se considera la gracia de Cristo en su efecto que es la unidad que realiza en la Iglesia.

En cuanto a esta última, señala Santo Tomás una ulterior división: la institución de la unidad Eclesiástica (epístola a los Efesios); su confirmación y progreso (epístola a los Filipenses); su defensa contra ciertos errores (epístola a los Colosenses), contra las persecuciones presentes (primera a los Tesalonicenses), y contra las futuras, especialmente en el tiempo del Anticristo, (segunda espístola a los Tesalonicenses). De este modo a partir de la consideración de la gracia queda establecida la siguiente división:

1. En su Cabeza (Hebreos)

2. En los miembros principales
    - a) En lo espiritual:
        - Gobierno (I Timoteo)
        - Firmeza (II Timoteo)
        - Defensa (Tito)
    - b) En lo temporal (Filemón)

3. En su cuerpo místico
    - a) En sí (Romanos)
    - b) En los sacramentos
        - En sí (I Corintios)
        - En sus ministros (II Corintios)
        - Sacramentos falsos (Gálatas)
    - c) En su efecto: la unidad eclesial:
        - Su Institución (Efesios)
        - Su Confirmación (Filipenses)
        - Su Defensa:
            - -contra los errores doctrinales (Colosenses)
            - -contra las persecuciones:
                - -del tiempo presente (I Tesalonicenses)
                - -del tiempo futuro (II Tesalonicenses)

Por su parte, cada una de las Epístolas viene precedida por un *Prólogo* encabezado de un versículo escriturístico, en el cual Santo Tomás entiende que se sintetiza y justifica la materia y finalidad de la carta en cuestión, al mismo tiempo que torna a ubicarla dentro de la división incialmente planteada. Sólo la carta a los Romanos presenta el anacronismo de hacer coincidir su prólogo propio con el que introduce en realidad todo el *Corpus*.

Cada una de las cartas es dividida por el Angélico en dos partes desiguales: la salutación (analizada en la primera "lectio") y el tratado epistolar que abarca

el resto del comentario. Ya en los primeros números presenta el Aquinate la división generalísima de la Epístola y luego, recurriendo a verdaderas articulaciones que se encastran a lo largo del desarrollo del comentario, va formando el esqueleto del esquema conceptual que él entiende haber visto en la intención del Apóstol.

Digamos, finalmente, que la originalidad y riqueza del comentario de Santo Tomás al Corpus paulinum se pone inmediatamente de manifiesto al ser comparado con los comentarios de sus predecesores medievales: Anselmo de Laón [91], Hugo de San Victor [92], Pedro Abelardo [93], Pedro Lombardo [94], Aimon D'Auxerre [95], San Bruno [96].

@ @ @

Tras lo que hemos expuesto, tal vez resulte más evidente el motivo por el cual el Concilio Vaticano II, en su Decreto sobre la formación sacerdotal [97], al llegar el momento de proponer un auténtico programa de renovación de los estudios eclesiásticos insista tan particularmente, por un lado, en la trascendencia del estudio de la Sagrada Escritura, a la que llama, con justísimas palabras de León XIII, «alma de toda la teología»; por otro, en el hecho indudable de que la teología dogmática debe comenzar con la proposición de los temas bíblicos. Pienso que también queda claro el porqué a este último respecto el mismo Decreto enfatice juntamente la importancia de ilustrar y profundizar a través de la especulación los misterios de la Salvación, así como el contemplar el nexo que une unos con otros, *teniendo a Santo Tomás como Maestro*.

¿Significa esto que Santo Tomás puede servirnos, aun en nuestros días, de modelo en la penetración teológica de la Sagrada Escritura, ya sea en cuanto a

---

91 Anselmo de Laon, *Glossa ordinaria* (PL 114, 469-670). Figura atribuída a Walafrid Strabo, pero pertenece en realidad a Anselmo de Laón, como afirma Glorieux (Cf. Glorieux, P., *Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives*, en: "Mélanges de Science religieuse", 9 (1952), Cahier supplémentaire). De una forma breve se dan de cada frase bíblica una o más sentencias de los Padres. Sobre Anselmo de Laón cf. Spicq, C., *Esquisse...*, *op. cit.*, pp. 44. 112.

92 Hugo de San Victor, *Quaestiones et decisiones in Epistolas D. Pauli*, (PL 175, 431-634). Procede a modo de preguntas sobre temas o versículos. Según Glorieux (*Pour revaloriser...*, *op. cit.*, p. 67), pertenece en realidad a un autor anónimo datable en torno a 1160.

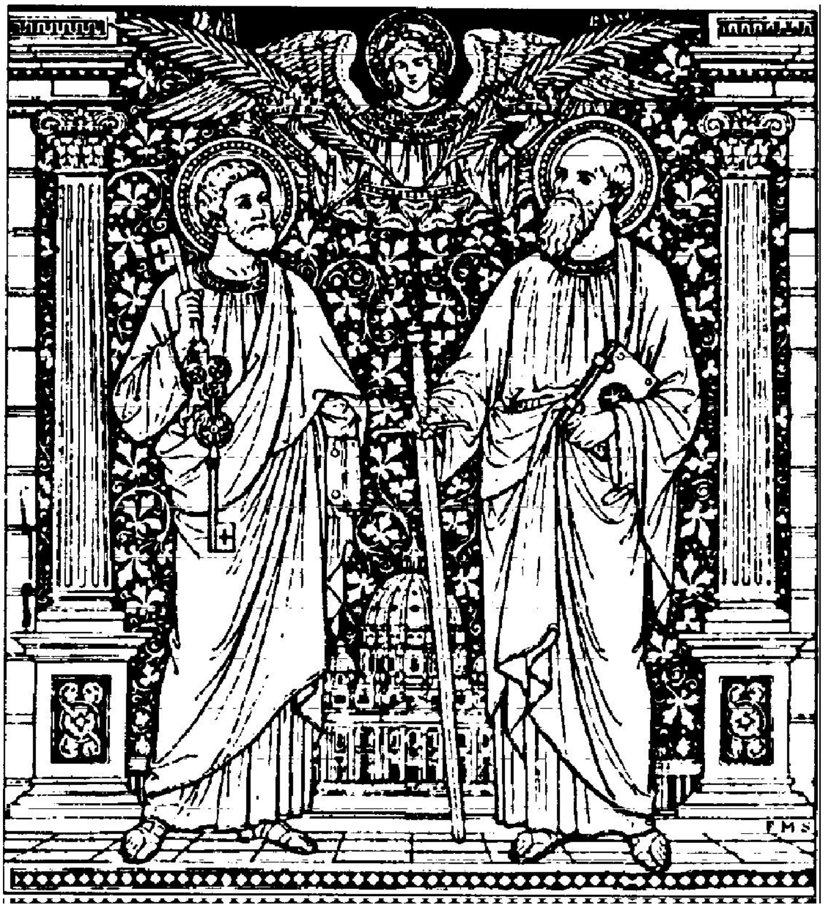
93 Pedro Abelardo, *Commentarium super S.Pauli epistolam ad Romanos libri quinque*, (PL 178, 783-978).

94 Pedro Lombardo, *Collectanea in omnes D.Pauli Apostoli Epistolas*, (*Praefatio, Romanos, I Corinthios*: PL 191, 1297-1696; *II Corinthios a Hebraeos*: 192, 9-529). Van den Eynde, OFM, ubica estos comentarios entre los años 1139 y 1141 (cf. Van den Eynde, D., *Essai chronologique sur l'oeuvre littéraire de Pierre Lombarde*, en: "Miscellanea Lombardiana", Novara 1957, 45-63).

95 Aimon D'Auxerre, *Expositio in epistolas Pauli*, (PL 117, 362-937). Atribuída erróneamente en el Migne a Aimon d'Halberstadt, según Glorieux (*Pour revaloriser...*, *op. cit.*, p. 57). Sobre Aimon d'Auxerre: cf. Spicq, *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 51.

96 San Bruno, *Expositio in epistolas Pauli*, (PL 153, 11-567). Siempre según Glorieux (*Pour revaloriser...*, *op. cit.*, p. 61), pertenece en realidad a un Anónimo del siglo XI.

97 Cf. Presbiterorum Ordinis, 16.



su actitud de frente a la misma, ya sea en cuanto a los mismos resultados de su investigación exegética? No en vano Santo Tomás ha sido llamado «Magister in Sacra Pagina». No nos resta sino terminar con las elocuentes palabras de Pío XII: “Los Comentarios realizados por el mismo a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, especialmente a las Epístolas de San Pablo Apóstol, a tenor de las sentencias de aquellos que gozan de exquisito juicio, lucen de tanta gravedad, sutileza y diligencia, que pueden enumerarse entre sus máximas obras teológicas, pudiendo estimarse cual complemento bíblico de las mismas. De modo que, si alguien las negligiese, apenas podría decirse que tenga total y plena familiaridad y conocimiento del Angélico Doctor” [98].

---

98 Pío XII, *Acta Apostolicae Sedis*, 50 (1958), p. 152.

LIBROS RECIBIDOS

A.A.V.V., *Ante el colapso de la educación*, Ed. Oikos, Bs. As., 1994, 211 págs.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS, *Corrientes pedagógicas contemporáneas*, Ed. Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 1993, 270 págs.

MARIO CAPONNETTO, *Las medicinas alternativas*, Ed. Claretiana, Bs. As., 1994, 80 págs.

JOSÉ CARDIEL, *Breve relación de las misiones del Paraguay*, Ed. Theoría, Bs. As., 1994, 188 págs.

LEÓN A. GALLARDO, *Colección de nuevas coplas*, Bs. As., 1994, 44 págs.

OSCAR A. GEROMETTA, *Reencarnación, la ilusión que apoya la esperanza*, Ed. Claretiana, Bs. As., 1994, 80 págs.

LEOPOLDO MARECHAL, *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, Ed. Vórtice, Bs. As., 1994, 122 págs.

RENÉ ORSI, *Alem y Roca*, Ed. Theoría, Bs. As., 1994, 788 págs.

JUAN D. PETRINO, *La Nueva Era y la Biblia*, Ed. Claretiana, Bs. As., 1994, 40 págs.

CAYETANO PETRONE, *Psicología de la personalidad*, Ed. Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 1993, 287 págs.

GUSTAVO E. PODESTÁ, *Creación, metafísica cristiana y Nueva Era*, Ed. Claretiana, Bs. As., 1994, 64 págs.

HORACIO SÁNCHEZ PARODI, *El Presidente y su confesionalidad*, Ed. Depalma, Bs. As., 1994, 110 págs.

EMILIO SILVA DE CASTRO, *América e sua Rainha A Virgem Maria de Guadalupe*, Ed. J. Di Giorgio, Río de Janeiro (Brasil), 1992, 243 págs.

EL SACERDOTE

DIMAS ANTUÑA

R.R.PP., señoras, señores *

He sido designado por la Junta Parroquial de la Acción Católica para hacer uso de la palabra en este acto y el señor Cura me ha pedido que hable acerca del Sacerdote, con claridad, y por no más de media hora. Voy, pues, a cumplir lo que se me ha pedido, y dentro de esa vida común de la Iglesia que todos hemos recibido por el Bautismo y alimentamos por la Eucaristía, que renovamos por la Penitencia y cuyo sello de crecimiento y mayoría de edad nos da la Confirmación, yo, casado, que conforme a mi sacramento del Matrimonio "imito" el misterio de esa unión que tiene Cristo con la Iglesia, voy a hablaros del otro sacramento también de estructura y alcance estrictamente social, es decir, del sacramento del Orden, sacramento que "hace" aquello que el Matrimonio solamente imita o simboliza, es decir, la unión de Cristo con su Iglesia y el misterio admirable de su fecundidad.

¿Qué es el Sacerdote en la Iglesia? Y ¿qué es el sacerdote para nosotros, que formamos en nuestra vocación un pueblo sacerdotal pero no somos sacerdotes?

La fe nos enseña que el Sacerdote es representante y ministro de Cristo. Y aquí, señores, recuerdo que me han pedido ser "claro". Imaginaos que yo me dirija a vosotros en este momento, como representante y ministro del Banco de la República. En el acto, y por ese mismo hecho, vuestra atención se desinteresa de mis condiciones como persona privada. Ni mi salud, ni mi inteligencia, ni mi familia, ni mi buen o mal carácter os pueden ya interesar. Todo eso queda supeditado a la representación que asumo, y sólo en cuanto sirva o estorbe mi capacidad de desempeño como representante del Banco, puede ser tomado en cuenta por vosotros.

Por otra parte, eliminadas esas relaciones de simpatía humana y aprecio personal, ved que entre vosotros y yo se establecen las más valiosas, las más interesantes relaciones en la línea de lo económico-financiero, pues vuestra situación civil tiene necesidades que dependen de mi palabra, de mi consejo y de mi gestión.

* Conferencia pronunciada en el "Club Católico" de Montevideo.

Finalmente, y como no soy representante solamente sino también ministro del Banco, es decir, el gestor activo y autorizado a quien el Directorio confía la ejecución de su consejo, ved que todas esas resoluciones de las cuales depende la marcha de vuestra vida económica y sus repercusiones civiles están, no diré que sujetas a mi arbitrio pero sí puestas en mi mano. Si hablo, mi palabra es la del Banco, y si firmo, esta firma que al pie de una carta íntima para mi hija o mi esposa, sólo tiene un valor afectivo, para vosotros, por ser la firma "autorizada", por aparecer debajo de un sello que dice: "por el Banco de la República", en la ventanilla de cualquier institución, pone legítimamente en vuestra manos mil pesos, cien mil pesos, un millón de pesos, es decir, todo lo que de los caudales del Banco, y dentro, naturalmente, de ciertas condiciones el Consejo haya resuelto concederos.

Como representante, pues, primero queda eliminada toda consideración personal y segundo, de esas condiciones personales lo único que interesa es que yo sea un hombre correcto y tratable, pues estoy puesto para tratar con todos, y de cabeza clara, advertida y prudente, pues mi gestión pone en vuestra manos bienes ajenos que van a impulsar y aun a transformar vuestra propia vida económica.

Ved, pues, qué misterio hay, aun humanamente hablando, en ser representante y ministro de algo. Tomamos una palabra que no es nuestra, tratamos asuntos que no nos pertenecen, y eso entraña una eliminación completa de nuestra vida privada, pues el representante y ministro depende de algo superior a él, a quien representa, y está sujeto a algo inferior a él, a quien en nombre de aquel a quien representa y bajo estrictas y tremendas responsabilidades, está obligado a atender.

Pero del sacerdote hemos dicho que es "representante y ministro de Cristo". Un banco sabemos lo que es; es una institución pública, oficial, un organismo que posee un enorme caudal de valores y que los facilita dentro de ciertas condiciones a fin de impulsar el bien común del país.

Pero Cristo ¿qué es? Señores, no voy a caer en la necedad de deciros a vosotros, cristianos como yo, y mejores cristianos que yo, quién es Aquel a quien todos adoramos. Pero os recuerdo simplemente, según lo que ahora interesa a mi propósito, que la existencia de Cristo está fundada en un hecho, y que ese hecho es éste: Que el Verbo se hizo carne. Uno de la Trinidad, el Verbo, el Hijo, siendo Dios y sin dejar de serlo, tomó la naturaleza humana pasible, y vivió por redimirnos en nuestra carne de pecado, sujeta al dolor y a la muerte.

En Cristo, pues, las dos naturalezas, la divina y la humana, están unidas (sin confusión ni mezcla) en la sola persona del Verbo, y todo esto fue hecho, según el consejo de Dios, para redención nuestra, es decir, a fin de que en él, en Cristo, el hombre fuera elevado a la vida divina, y sin dejar de ser hombre, tuviera con Dios una relación permanente, vital y absolutamente nueva.

Como sabéis, la creación natural en su conjunto carece en sí misma de toda finalidad; las criaturas han sido hechas por Dios para su gloria y sólo en su relación

con Dios (que no forma parte de la naturaleza, que trasciende y es absolutamente independiente de ella) pueden hallar su perfección. Ahora bien, si una Persona divina toma la naturaleza humana y la une indestructiblemente a la naturaleza de Dios, de esa asunción de "nuestra" naturaleza surgen para el hombre relaciones nuevas, pues el hombre empieza a participar de la vida que hay en Dios, según el orden interno de las procesiones divinas. Y así, el Padre, Dios, con toda propiedad puede decir al hombre, en Cristo: "Éste es mi Hijo, el Amado", y puede vivificarlo y envolverlo en su amor de tal manera que su propio espíritu de amor, es decir, el Espíritu Santo, sea el espíritu de Cristo, aun según su naturaleza humana!

Cristo es por definición el *ungido*, es decir, aquel en cuya naturaleza humana el Espíritu Santo pone, como la imagen expresa de su propia Persona, la plenitud sin medida del Amor y de la Santidad de Dios. Y así, en Cristo una naturaleza creada, y no de ángel, sino de un hombre, es decir, aquella criatura en quien simultáneamente es dado abrazar la substancia material y la substancia espiritual de la creación, entra en el seno de Dios.

De modo que, en Cristo el hombre es frente al Padre el propio hijo de Dios, y en esa unión que tiene con el Verbo queda asociado al Padre, como común principio, en la espiración del Espíritu de Amor!

Las consecuencias de todo esto para la criatura humana son incalculables... Si por un punto determinado se levanta un paño cuyos límites no se ven, es claro que *ese determinado punto* es tomado por la mano, por contacto inmediato, más efectivamente, pero en fuerza de esa conexión, con él se elevan también hasta los últimos extremos y pliegues del paño. Aplicando este símil a la Encar-nación y teniendo en cuenta que las criaturas no han sido creadas para sí mis-mas, ni aisladas, sino dentro de un orden efectivo de interdependencia y real comunicación, ved que habiendo sido elevada *una* naturaleza humana a la es-fera de vida de la Santísima Trinidad, esa nueva condición tiene que ser partici-pada de una manera correspondiente por las otras criaturas de su misma natura-leza. Y así, si de tal manera amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito, este acto de su gracia ha debido elevar no solamente aquella naturaleza humana individual asumida por Cristo, sino todo el orden de la creación...

Como comprenderéis, yo no puedo exponeros ahora la totalidad del misterio de nuestra redención, pero el hecho es que lo que *una* naturaleza humana alcanza en Cristo por efecto de la unión hipostática, eso mismo, en su grado y según puede ser participado por la pura criataura no unida substancialmente al Verbo, el Señor lo comunica a su cuerpo, que es la Iglesia, de manera que todos los hombres por él, con él, y en él, podemos ser, por gracia, lo que Él es por naturaleza.

Si Él es el Hijo de Dios, ved que la gracia de Cristo no es otra cosa sino la participación que tiene el hombre en esa relación "filial" y comunicación de vida que el Hijo eterno tiene con el Padre. Y si Él es el Cristo, es decir, el Ungido, aquel cuya humanidad es divinizada por el Espíritu Santo, ved que nosotros, incorpo-

rados a la Iglesia como miembros de su cuerpo, participamos también de su Espíritu y somos movidos por él.

La salvación efectuada por Cristo, pues, no se desarrolló en el ámbito puramente divino ni tampoco en lo puramente espiritual, sino que se concreta en actos *humanos*, físicos, fisiológicos, (exactamente, en la carne) y, como decimos en la gran suplicación de las Letanías Mayores, por su advenimiento, por su Encarnación, por su Natividad, por su bautismo y ayuno, por su cruz y pasión, por su muerte y sepultura, por su resurrección, por su ascensión, el Señor nos merece la inclusión de nuestra vida en la esfera que es propia de la Santísima Trinidad. Por Cristo, Dios vive en nosotros y nosotros en Dios, y esta vida de Cristo, esta vida que el hombre alcanza en Cristo –común al Hijo de Dios encarnado y a nosotros, es decir, a su Iglesia–, es lo que se llama *vida cristiana*.

Vivir cristianamente, pues, es vivir vida de santidad dentro de la relación "filial" que el hijo tiene con el Padre. De manera que Dios hallando así a la criatura humana indisolublemente unida a su Hijo eterno, no puede menos de envolver a todos los hombre en el hálito de su Amor, y comunicarles, como par-ticipantes de la Encarnación de Cristo, el Don, que los santifica, de su Amor. Negativamente, en cuanto destruye el pecado y nos libra del dominio del demonio y de la muerte, Cristo es nuestra *Redención*, y positivamente, en cuan-to por él comunicamos con la vida que hay en Dios según el orden sobrenatural y propio de las procesiones divinas, en él tenemos nuestra *Vida*, y nosotros participamos de esa vida, de esa *vida cristiana* que a causa de su sagrada humanidad es común a él y a nosotros, por nuestra incorporación a la Iglesia.

"Lo que se manifestó en Cristo, dice magníficamente San León, *eso* ha pasado a los sacramentos de la Iglesia". La Encarnación en sí, al hacer que la plenitud de Dios habite *corporalmente* en Cristo, es algo así como el primer sacramento o, por lo menos, aquel sacramento que los contiene a todos. En la Encarnación nuestra naturaleza ha sido ya reparada y elevada. Pero cuando, por su Muerte y su Resurrección, el Señor comunica a su Iglesia (haciéndola nacer de la efusión de sangre y agua de su costado abierto), todo ese misterio de la vida divina contenido en él, la Iglesia empieza a vivir *vida cristiana*, es decir, vida proveniente del Hijo de Dios encarnado y animada en cada alma por su Espíritu de verdad.

Señores, me han mandado ser claro y acaso me estáis acusando de perderme en las nubes. Vuelvo, pues, a mi comparación anterior del Banco de la República, que es una comparación grosera, pero útil. ¿Qué es un banco? Es una institución, una administración, un conjunto orgánico y jurídico establecido con una función pública para promover un bien en la economía general. Tiene un capital, es decir, un enorme caudal de dinero que resuelve potencialmente nuestras necesidades, y lo tiene, no para guardarlo sino para ponerlo en movimiento, es decir, para hacerlo circular. Reponde, pues, a un fin social, civil, de todos. Y tiene un Directorio, es decir, un consejo que examina, considera, de-libera, y resuelve proveer dentro de cierto plan y condiciones al movimiento de la economía del país.

Finalmente, tiene un representante y ministro, es decir, un gestor autorizado de las operaciones, quien, en nombre de la institución misma, hace, efectúa, realiza lo que decide el Consejo. Este gestor es el *punto de enlace* entre el Banco y todo "lo que no es el Banco", es decir, entre el Consejo y todo el que necesite entrar en relaciones reales con la esfera de actividad del dinero.

Y apenas necesito deciros, señores, que con inclinar un poco esta comparación tan grosera, hallaremos en ella la estructura del misterio de Cristo. Ved que el Directorio no es otra cosa que el consejo de la Trinidad, que, por la Encarnación del Verbo y su prolongación institucional en la Iglesia, crea el banco, es decir, crea el organismo real, visible, poderosamente preparado y arraigado en la Historia, y a la vez místico y jurídico, es decir relacionado con los valores de la vida eterna, y en el cual se establece, públicamente, la economía de nuestra salvación.

Ved, señores, que así como en el tesoro del Banco está el dinero, es decir, el caudal de valores sin el cual el Banco no podría satisfacer ninguna necesidad, ni impulsar ningún negocio, y sería una ficción, una mera institución ilusoria, así también en la Muerte y Resurrección de Cristo, es decir, en la efusión paralela de su Sangre y del Espírirtu Santo, tenemos todos los hombres nuestra redención abundante, super-abundante y consumada. Y finalmente, ved que, en el Sacerdote, es decir, en la jerarquía visible de la Iglesia, el Señor ha establecido al representante y ministro de esta economía, es decir el órgano de gobierno en las operaciones propias de la gracia, la expresión autorizada, la palabra ante el pueblo del consejo de Dios, y el dispensador, dentro de ciertas condiciones, de la vida que hemos llamado *cristiana*.

Y volviendo a nuestro símil grosero pero gráfico, os pregunto: El gerente de un Banco ¿es el dueño del Banco? De ninguna manera, y, en el Banco de mi ejemplo el Banco es "de la República", es decir, del Estado, del pueblo, de todos. Por otra parte, el Gerente del Banco ¿ha ganado el capital del Banco, lo ha producido, lo ha creado? ¿Es él la fuente y la ley de esos valores? Tampoco. Y por lo que a mí toca: ¿crea el gerente de un Banco mi necesidad de dinero?, ¿es un invento suyo que yo necesite del Banco para desenvolver mi vida económica? Por cierto que no. Y desde otro punto de vista, ¿es él el fundador del Banco, es decir, el autor y sustentador de esa economía, de esa entidad real y jurídica, que por una parte encierra el dinero y por otra lo hace circular, *y tiene por fin* hacerlo circular? No. Finalmente, este repreesentante y ministro que tiene entrada al consejo, ¿constituye él el consejo, es él de las personas del consejo? No. Como representante del banco me trae las direcciones generales, los puntos de vista del Consejo, y, como ministro, ad-ministra, es decir, atiende mis necesidades concretas y ejecuta las operacioes.

Ved, pues, al Sacerdote de la Iglesia, ministro y representante de Cristo: es el hombre tomado de los hombres y puesto para bien de los hombres en las cosas que miran a Dios. Él anuncia el consejo de Dios predicando el Evangelio, y hace que sea bien notorio a todos los hombres la buena nueva de la salvación efectuada por Dios en su Hijo Encarnado. Y a los que reciben esa palabra y creen en ella,

él, mediante la fe y los sacramentos de la fe, les comunica vitalmente esa salvación de Dios.

Personalmente no es dueño de nada. Como ministro, en sus manos ha sido puesto todo. Él no es el Redentor, Él no es la Trinidad, Él no es ni siquiera la Iglesia. La Iglesia es mucho mas que él! Él es un hombre como nosotros, pero es un hombre que ya no se pertenece y que, personalmente, ni siquiera nos pertenece a nosotros en las mil relaciones humanas que son propias de la vida civil, pues es un hombre que ha sido *tomado por Dios*. Está en lugar de Cristo, es un instrumento de Dios en las manos de Cristo y el Señor ha puesto en él sus poderes de gobierno, de enseñanza, y de santificación. De modo que todo lo que Cristo es en sí mismo como cabeza, fuente y origen, él lo es *para nosotros* en su *función*, es decir en el ejercicio del sacerdocio de Cristo.

Del Señor sabemos que es Rey, Profeta y Sacerdote. Él mismo lo dijo de sí mismo cuando dijo: –Yo soy el camino, la verdad y la vida. Como camino rige, dirige (función de gobierno para el que marcha), como verdad enseña, revela (función de magisterio, Cristo iluminador y doctor), como vida santifica, es decir, que en el ejercicio de su Sacerdocio y mediante el valor sacrificial de su Muerte destruye nuestra muerte y nos engendra a todos en la esperanza viva de su Resurrección.

Y así como Dios está en Cristo reconciliando el mundo a sí, y así como el Verbo, por su sagrada humanidad, que es su instrumento conjunto, influye su vida divina en los hombres unidos a él por su Iglesia, así Cristo está en los actos ministeriales de su Sacerdote, y si el Sacerdote bautiza, Cristo es quien bautiza, y si el Sacerdote absuelve, Cristo es quien me dice: *Yo te* absuelvo: y si el sacerdote dice: Esto es mi cuerpo, lo que resulta de la prolación de esa palabra no es el cuerpo del Sacerdote que la pronuncia, sino el cuerpo glorioso del Hijo de la Virgen que es quien la dice y la profiere por su boca.

Si yo golpeo con un martillo nadie puede dudar de que el martillo golpee, pero nadie puede admitir tampoco que el golpe sea del martillo como tal, pues el golpe es de mi mano, que golpea con el martillo, y más: (ya que la acción es siempre de la persona), el golpe es mío, cualquiera que sea el instrumento, ya sea mi mano, ya el martillo. Y así ocurre aquí (en la economía divina) con la acción salvadora de Dios, por Cristo, cuya sagrada humanidad es el instrumento conjunto (como sería mi brazo al golpear), y por el *Sacerdote*, unido a él en esta acción y que es el instrumento "funcional" (como sería el martillo en mi mano), la acción de Dios pasa a los hombre y su caridad nos redime. Y de ahí las claras palabras del Apóstol: "Así ha de considerarnos el hombre, como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios".

Veamos, pues, ahora qué encuentro y relación tengo yo con el Sacerdote en esa dispensación, es decir, en el desenvolvimiento de mi propia vida cristiana.

Recordáis la palabra del Señor Resucitado: –Todo poder me ha sido dado en

el cielo y en la tierra. Id por el universo mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado, se salvará. El que no crea, se condenará. Nuestra unión con Dios, pues, depende de la redención efectuada, y nuestro acceso a ella, de la fe y de los sacramentos de la fe. Mi primer contacto con Dios no puede ser sino por la fe, sólo la fe me puede poner bajo la influencia de Cristo, pero ved que yo no puedo saber qué es la fe, ni qué contenido tiene, ni a qué me llama, ni a qué me obliga, si alguien no me predica, y el que ha sido formalmente enviado y es asistido para eso es el Sacerdote.

Por otra parte, si yo recibo la fe y creo a la palabra de Dios, ved que yo no puedo perfeccionar mi propia fe sin el bautismo, y el bautismo, *mi* bautismo, el acto decisivo de la fe, es decir, el acto de mayor consecuencia para mi vida (aun para mi vida temporal), es un acto del Sacerdote. Yo puedo creer, esperar, amar, orar, arrepentirme, hacer penitencia, yo puedo hacer obras buenas, yo puedo hacer una infinidad de cosas, pero ¡*yo no puedo bautizarme a mí mismo*! Ese nuevo nacimiento, esa comunicación de la vida de Dios en mí, esa regeneración, ese nuevo "ser", es un acto del Sacerdote. Y así como yo no puedo procurarme mi propia vida natural y eso sólo es un acto de Dios por mano de mis padres, así tampoco puedo yo procurarme mi vida cristiana, y esto sólo es un acto de Cristo por mano de su ministro.

Por otra parte, nacido de Dios tengo que vivir de Dios: esto no lo puedo hacer sin la Eucaristía. El Bautismo mira a la Eucaristía, incluye el *votum eucharisticum*, como el nacimiento incluye la necesidad de la nutrición. Y la Eucaristía es un sacramento que sólo el Sacerdote ofrece, consagra y dispensa, y, sin el Sacerdote, la Eucaristía, que es nuestro pan, no puede existir.

Y ved, señores, que si peco y yerro, y reconozco mi pecado y me arrepiento, mi contrición por perfecta que sea no está desligada de la absolución del Sacerdote, y esa absolución, esa palabra que desata, es un acto de Dios que ha dado ese poder a los hombres...

Y ved que si dejo de ser niño y necesito actuar entre los hombres con actos cristianos propios de hombre, como cristiano no puedo hacerlo sin estar confirmado, y la confirmación, ese sacramento de nuestra mayoría de edad, ese sacramento que ha sido llamado justamente "el sacramento de la Acción Católica", es un acto del Obispo, es decir, del Sacerdote en la plenitud de sus funciones.

Toda mi vida, pues, todo lo que Dios suscita en mí de su gracia y su verdad, tiene que ser referido a la Iglesia, es decir, a la función del Sacerdote. Sin él como cristiano yo no puedo vivir ni morir, pues aun en la muerte necesito de una unción especial que apague en mi cuerpo los últimos vestigios del pecado, y esa última unción, esa "extrema unción", es un acto de piedad del Sacerdote.

Pero si pasamos ahora del proceso de la vida individual al proceso de mayor alcance y consecuencia de la vida social, pues somos criaturas esencialmente sociales, interdependientes, que nacemos de una sociedad natural (de la sociedad

del hombre y la mujer) y estamos constantemente referidos a una sociedad civil, natural y política sin la cual no podemos subsistir, ved que ese pasaje, ese pasaje en el que actúan las diferentes vocaciones y aptitudes de los hombres, tampoco puede hacerse de una manera formal y permanente sin una consagración sacramental. Y así, si Dios me llama a constituir una familia, es decir, a aumentar el número de sus fieles mediante el sacramento del matrimonio, yo no puedo hacerlo sin un testigo autorizado de esa unión, y ese testigo es el Sacerdote que asiste a mi matrimonio en representación de la Iglesia. Y si Cristo ha de continuar en este mundo su misión visible de gobierno, magisterio y santificación, ved que para esto nadie puede arrogarse el Sacerdocio y es necesario que el sacramento del Orden le sea conferido por sucesión Apostólica, mediante la imposición de las manos de quienes ya están ordenados.

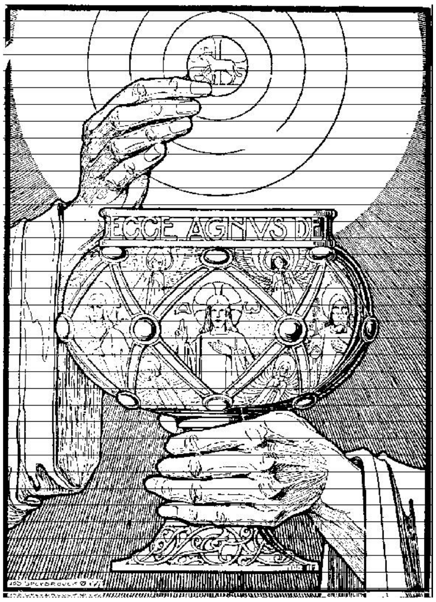
Toda nuestra vida espiritual, pues, es decir, nuestra vida más íntima, si es vida *cristiana*, depende en su comienzo, en su progreso y en su perfección, de la jerarquía visible de la Iglesia. Pues esta vida está toda en Cristo como en su fuente, y de esa fuente, de esa plenitud, la recibimos todos, en la medida de nuestra unión a la Iglesia y por ministerio del Sacerdote.

La Redención, pues, está puesta en las manos del Sacerdote. Él no la ha hecho, él es sólo su dispensador. El Señor la puso en sus manos (en cuanto él es representante autorizado de la Iglesia) no para él, ni con propiedad de avaricia, sino para nosotros. Y nosotros no podemos recibirla si no reconocemos su poder, su autoridad y su función.

Quitad al Sacerdote y habéis destruido la Iglesia. Quitad al Sacerdote y ya no podréis saber ni qué es lo que ha dicho Cristo! El Evangelio sin la Autoridad no se sabe qué dice, y la fe sin los sacramentos no puede darnos a Dios. El demonio cayó por odio a la Encarnación, y todas las herejías son pecados contra la Encarnación. La fe separada de los sacramentos es como Cristo separado de su sagrada humanidad; separado y privado de su cuerpo ya no es Cristo, ya no es el Mediador, no tiene cómo morir por nosotros, no tiene cómo resucitar, no tiene cómo efectuar la salvación de Dios, y nada de lo que hay en nosotros nos une substancialmente a él!

Señores, termino estas palabras. Estoy hablando en una campaña pro vocaciones sacerdotales. He hablado del Sacerdote porque necesitamos sacerdotes, mi palabra es una de tantas y no la más ilustre, por cierto! Necesitamos sacerdotes y esa necesidad que tenemos, sabemos que no puede ser satisfecha por ninguna industria de los hombres; sólo a Dios es dado darnos lo que tanto necesitamos y acaso no merecemos.

Pero nuestra campaña es útil, no por lo que digamos en ella sino porque en lo que en ella decimos hay acaso una ilustración o una preparación (tan remota como se quiera) para esa oración de toda la Iglesia que está expresamente mandada por el Señor, y por la cual, y de la cual, depende que el Padre envíe obreros a su mies.



Puedan, pues, mis palabras moveros a orar, puedan mis palabras moveros a pedir sacerdotes. Necesitamos sacerdotes que sepan qué es la Iglesia y que sepan cuál es su misión de ellos en la Iglesia. Necesitamos sacerdotes que quieran serlo, es decir, que estén dispuestos a ejercer en el sacerdocio los poderes de gobierno, de enseñanza y de santificación que les han sido conferidos. Sacerdotes que tengan conciencia clara y fiel de lo que el Señor ha puesto en sus manos... Esa conciencia del misterio de Cristo inmola a la criatura y al mismo tiempo la vivifica y de ella nos pueden venir grandes bienes.

Yo he hablado del Sacerdocio groseramente porque el tiempo urge, y no he tenido metáforas delicadas porque los tiempos son malos. El mundo ha entrado en una época trágica de brutalidad y de cinismo, y sólo manteniéndonos unidos a la Iglesia podremos resistir en el Espíritu Santo que huye de lo fingido y es espíritu de verdad, a la iniquidad que nos rodea. La misión del sacerdote en este momento no sólo es necesaria sino terrible, pues de él depende nuestra santificación y él está puesto como blanco en esta lucha.

Yo me he referido a él esta tarde intentando daros una idea de su función en la estructura general de la Iglesia, y lo he hecho por medio de comparaciones diciéndoos que es representante, ministro, instrumento. Todo eso es cierto, todo eso lo es, pero yo no he podido deciros qué dignidad tienen esos conceptos referidos a él, pues notad que aquí el representante está ungido, el ministro es sacrificador, y el instrumento, de ninguna manera mecánico y ni siquiera solamente jurídico, es una criatura *tomada* por Dios, es decir, identificada con la acción de su propio Hijo Encarnado. De la función del Sacerdote he hablado solamente. De su dignidad, de su santidad, no he podido hablar. De sus conexiones con el misterio de Cristo he hablado, de su entrada y participación en ese mismo misterio no he podido decir nada.

Pero esto vosotros lo sabéis tanto como yo, y no sólo por haber estudiado Dogmática sino también por experiencia de trato con muchos íntegros y virtuosos sacerdotes nuestros. Vosotros sabéis que el Sacerdote es el hombre que entra cada día por la Misa y el Oficio divino en el consejo de Dios, y baja cada día de ese misterio al pueblo, por la palabra y el gobierno de las almas. Por nosotros, y para bien de nosotros, cada día se presenta al Padre, en la Misa, teniendo en sus manos

el cuerpo y la sangre de Cristo, y rodeado de las ignorancias del pueblo, y compadeciéndose de los que pecan y yerran, paga por nosotros –y como nadie puede hacerlo sino él– nuestra deuda de alabanza. En sus labios ha puesto el Señor la oración oficial de la Igleis, es decir, la única oración que no puede ser desoída. Y este hombre magnífico, este hombre tomado por Dios para el Oficio y el sacrificio, en su ministerio de santificación actúa sobre el mundo anuciando el consejo de Dios, gobernando las almas y destruyendo, efectivamente, el pecado.

Nadie puede decir lo que debemos al Sacerdote. Los ángeles solamente podrían decirlo, y por eso acaso dejan oír su *Sanctus* eterno cuando el Sacerdote consagra en la Misa.

Pidamos, pues, sacerdotes que *quieran* serlo y tengan conciencia clara y *violenta* de lo que son, y, cuando Dios nos los dé, cuando Dios nos dé esos sacerdotes, no los tratemos nosotros como tratamos acaso a los que ya tenemos, es decir, como si no fueran sacerdotes, y no pidamos ni esperemos de ellos lo que no nos pueden dar.

Ved, señores, que en el hombre se dan a veces unidades de esas que Aristóteles llama accidentales, y así, nada impide que un formidable financista pueda ser a la vez un excelente pescador de caña, o que un general capaz de ganar una batalla haga versos, o presida un tablado de carnaval. Un Sacerdote por ser sacerdote no deja de ser hombre, y como tal, puede ser ciudadano, orador, músico, erudito, hombre de cultura, o de gran familia, y hasta de valor ilustre como posición civil. Todas esas cosas se dan en el mismo sujeto, pero son accidentales, y nosotros estamos obligados a verlas así, como accidentales, y a no pecar contra el discernimiento. Si yo hago consistir mi relación con el Sacerdote en lo que en él *no es* el Sacerdote, en lo que en él *no es* el ejercicio de su función santificadora, inútil es que Dios nos mande sacerdotes, pues está visto que no queremos recibirlos como tales. Es como si estando gravemente enfermo llamara yo al médico no para examen, diagnóstico, ni receta sino para entrentenerme conversando con él de política.

Que nuestras relaciones con el Sacerdote sean, pues, realmente *con el sacerdote*. Que sean relaciones de obediencia para el gobierno de mi vida, de disciplina y estudio para el conocimiento de la fe, y de santificación y unión con Dios conforme al poder consagratorio que Dios ha puesto en sus manos.

Orando, pues, y haciendo este propósito de recibir al sacerdote como Sacerdote, ante ese clamor de nuestra necesidad y esa rectitud de nuestro deseo, Dios, que todo lo puede, suscitará, hasta milagrosamente, si es preciso, sacerdotes para su Hijo. Y nuestro pueblo podrá vivir el misterio de Cristo en Cristo, realmente, y en la Iglesia, es decir, recibiendo abundantemente su vida cristiana de las manos a quienes el Padre ha confiado su dispensación.

EL ESTADO DESENMASCARADO

GUILLERMO GUEYDAN DE ROUSSEL [

"El Estado no existe en una sociedad naciente. Allí el gobierno se confunde con la propiedad, con la familia, con la religión" [1].

"El Estado no ha existido siempre, es una formación política de fin de civilización" [2].

SEMEJANTE a las conchillas abandonadas por las olas, las palabras comienzan a atraer nuestra atención después de la desaparición de la realidad viva, de la que aquellas son el envoltorio. Su éxito es tanto más grande cuanto nuestro alejamiento nos permite percibir mejor la grandeza de las instituciones abatidas. Cuántas experiencias justifican su existencia por esta observación de S.Prudhon: "El corazón ve mejor lo que se niega que lo que se da". Los parisinos están acostumbrados a ver la Torre Eiffel: no la toman en consideración. Sin embargo, cuando de golpe la envuelve una nube, exclaman: "¡Hombre! Mira la Torre Eiffel". No sabemos sino admirar las improntas dejadas por la vida; la hora presente y la vida misma escapan a nuestra atención.

Herbert Spencer, queriendo recordar sucintamente la historia de la monarquía de derecho divino, escribía: el rey-dios; el rey que desciende de los cielos; el rey delegado de Dios. Enumeración sugestiva, cuyo último término no es más que una evocación del pasado y posee la falsa pretensión de cerrar la lista de las relaciones entre Dios y el soberano.

Se pretende que las monarquías perecen, y los peldaños que la conducen hasta el borde del abismo serían, se asegura, la fase constitucional y la fase parlamentaria. También acá, el historiador se detiene delante de la última tumba excavada y no se duda que el principio monárquico sigue evolucionando sin

---

[El presente artículo ha sido traducido por Mónica Duhau de Monti Bernasconi.

1 Dupont-White, *L'Individu et l'Etat*, Paris, 1867, p.VIII.

2 Maurice Hauriou, *La théorie de l'institution et de la fundation*, Paris, 1925, p.5.

3 Se puede considerar la evolución de una institución desde diferentes puntos de vista. Conviene recordar aquí la concepción particularmente interesante de Donoso Cortés: "La monarquía de derecho divino acabó con Luis XVI en el patíbulo; la monarquía de la gloria de Napoleón, en una isla; la monarquía hereditaria acabó con Carlos X, en el exilio; y con Luis Felipe acabó la última de todas las monarquías posibles, la monarquía de la prudencia". Desde entonces, hemos agregado a esta lista la monarquía plebiscitaria y el futuro se encargará, sin duda, de multiplicar sus formas al infinito.

saberlo [3].

Ningún régimen se contiene enteramente dentro de los límites de la arbitrariedad humana. Los actores políticos hablan todavía el lenguaje de la democracia, cuando ya la acción se desarrolla afuera: sus discursos se adaptan menos fácilmente que sus gestos y el programa es siempre un acto tardío.

El Estado, ese gran Todo, que parece planear por encima de los gobiernos efímeros, ha sufrido, también él, al menos en las naciones de antes de la guerra, violentas convulsiones, antes de ser llamado Estado unitario. Y la unidad, para colmo, no le ha aportado sosiego alguno, sino que abrió ante él la era de las metamorfosis [4].

Si el Rey-Sol pudo declarar al subir al trono, "el Estado soy yo", y si Bossuet afirmaba entonces sin cometer error: "Todo el Estado está en la persona del príncipe; en él está el poder, en él está la voluntad de todo el pueblo" [5], la verdad no fue siempre tan fácil de descubrir. "Luis XV deja que el engranaje siga sin trabas su camino y se acantona en su apatía" [6], y cuando Luis XVI muere en el cadalso, el Estado había escapado desde hacía tiempo a toda personificación; había seguido la misteriosa trayectoria de las nociones abstractas y sólo en raros intervalos lograría de nuevo identificar ese ser impalpable con las nociones concretas.

La Nación es el Estado [7], y la Nación encontró en esta idea la fuerza para derrocar a la nobleza; mas, impotente para "representar" al Estado, tuvo que apelar al Imperio [8], y recurrió incluso a la realeza [9].

El pueblo creyó igualmente poder repetir por su cuenta el mismo propósito de Luis XIV. Podía pretender todo, no era nada.

En la actualidad, un millón de funcionarios, de representantes del pueblo y de detentadores del poder estarían en condiciones de proclamar a su vez: "el Estado somos nosotros". Ahora bien, con eso no se logra nada, porque formu-lando imprudentemente semejante pretensión, dejarían inmediatamente de ser el Estado: lo propio del Estado moderno es, en efecto, no estar nunca allí donde nosotros creemos haber logrado finalmente alcanzarlo. El Estado moderno parece

---

4 La monarquía misma fue víctima de la unidad, y como dice Montesquieu: "La monarquía se pierde cuando el príncipe, refiriendo todo únicamente a él, llama el Estado a su capital, la capital a su corte y la corte a su sola persona": *Esprit des lois*, Oeuvres Complètes, T.I, p.309.

5 *La Politique tirée de l'Ecriture Sainte*, Lib. VI, art. I, prop. I. "De hecho, como en teoría, el Estado se confunde con el príncipe, se encarna en la persona del príncipe": H. Michel, *L'idée de l'Etat*, p.4. S. Tomás decía: "El rey debe obrar en el reino como el alma en el cuerpo o como Dios en el mundo": *De regimine principum* I, 14.

6 Taine, *L'Ancien Régime*, p.101.

7 El Tercer Estado se convierte en la Nación "y a su vez, dice como Luis XIV: el Estado soy yo": Taine, *L'Ancien Régime*, p.424.

8 "Todo hilo que puede mover y tirar hacia el mismo fin a varios hombres juntos converge en él (Napoleón I); todos esos hilos reunidos, él los guarda y los apreta en su mano cerrada, con sumo cuidado para tensarlos con extremo rigor": Taine, *Formation de la France contemporaine* (Revue des Deu Mondes, 1988, p.491).

9 "El rey es el jefe supremo del Estado" (Carta constitucional del 4 de junio de 1814. Art. 14).

incluso escapar al dominio de las palabras. Teniendo por nombre la Personalidad, por capitán la Soberanía y por piloto la Irresponsabilidad, su navío boga cada vez más a lo largo de las costas, en las brumas de la abstracción. Un extraño destino parece preservarlo para siempre de volver a convertirse en la "cosa" de uno o de varios hombres: es laico, es apolítico, es idealmente neutro. La Revolución lo ha liberado enteramente de la materia.

Bajo la monarquía absoluta, el Estado basaba su prestigio en los lazos que lo unían al principio de la legitimidad hereditaria; bajo la república parlamentaria, resiste a todos porque se ofrece a todos. Antaño, su poder estaba en relación con el esplendor de su representación; hoy, lo que constituye su poder es su carácter enigmático, inasible incluso con la ayuda de las palabras.

Se sabe que el Estado estuvo siempre inclinado a parecer lo que no era y que nadie ha podido decir exactamente si era Estado-servidor o Estado-amo [10], Estado-poder o Estado-nación [11]. Se llamó Estado-Dios en el mundo pagano y tiende a hacerse Estado-providencia con la introducción de las leyes laicas [12]. Adoptó el plural y se subdividió en las épocas en que el pueblo estuvo más unido. Se diluyó modestamente bajo el reino de la monarquía absoluta, para reaparecer Estado-soberano, justamente cuando el soberano no estaba más y el pueblo no lo era todavía. Se autotituló "el motor del progreso" (Gambetta) (Renán decía "máquina de progreso") en una época en que los hombres tenían más serias razones para poner en duda el progreso social. Se erigió frente a la sociedad como el más temible de los tiranos, mientras que los pueblos acababan de saludar en él al liberador y símbolo de la justicia, y, en un breve acceso de ternura, lo habían ya designado con el nombre de sociedad [13]. Cuando, por fin, a esta sociedad decepcionada, llena de odio hacia el Estado, se le ocurrió sacudir el yugo, y, en un movimiento de hostilidad, creyó poder identificar al invisible déspota con los funcionarios y con el ejército, este último tomó a sueldo un número diez veces mayor de servidores y el público no tuvo ni siquiera la satisfacción de poder asimilar el Estado a las clases trabajadoras, porque esos nuevos asalariados estaban siendo pagados para no hacer nada. El Estado moderno, cubierto de deudas, hizo lo que ningún Mecenas de la antigüedad había siquiera intentando:

---

10 H. Michel: ibid., p.91.

11 L. Le Fur: *La Théorie du droit natural*, Paris, 1928, p.159. "Así no solamente el Estado no es una persona, sino una sola colección de personas. ¿Obra? Es el gobierno. ¿Soporta? Es el conjunto de los contribuyentes": Courdelle-Seneuil, *Compte-rendu de l'Academie des Sciences morales et politiques*, 1886, 1er. sem., p.541.

12 "Porque todas las teorías que pretenden formar una iglesia nacional, sean las de Wiclef, Hus, Marsilio, Occam, Nicolás de Cusa, y muy particularmente la de Lutero con su concepción de una iglesia espiritual, rechazan el carácter divino del culto, incompatible con su posición individualista y democrática. Necesariamente, el Estado viene entonces a tomar el lugar de la Iglesia": Walter Keim, *Die nationale Fascistische Partei*, Leipzig, 1935, p.10.

13 "El fin de la sociedad es la felicidad común" (Art. 1 de la Declaración de los Derechos de 1793). "La Revolución fue sucesivamente muy individualista y muy estatista, sin darse cuenta, sin dudar siquiera de que allí había una contradicción": H. Michel, ibid., p.417. "Porque la teoría tiene dos caras, y, mientras que de un lado conduce a la demolición perpetua del gobierno, culmina del otro en la dictadura del Estado": Taine, *L'Ancien Régime*, p.319.

retribuye el mandato del diputado, asegura a los ciudadanos la instrucción gratuita, agrega a los honores las pensiones e indemniza a los desocupados.

Pues bien, he aquí que actualmente se intenta entender al Estado bajo una nueva denominación: se lo llama Estado totalitario. ¿Es una nueva mistificación? ¿Es preciso creer a ese jurisconsulto alemán que escribía, en la época de la constitución de Weimar, que el Estado plural se vuelve totalitario por debilidad? [14]. ¿Será la debilidad que anuncia su próxima desaparición?

Permítasenos, antes de profundizar en esta cuestión, echar un vistazo a dos grandes naciones vecinas. En Italia, la historia política en curso en los 15 años previos a la segunda guerra puede resumirse en pocas palabras: Mussolini ha forjado con la nación italiana un Estado-fascista [15].

En Alemania, otro gran jefe se apoderó igualmente del Estado: bajo su rudo puño, el Estado de partidos dejó lugar al Estado totalitario, el Estado totalitario al *Führerstaat* y el *Führerstaat* al Estado popular [16]. Después de cada prueba, el Estado reaparecía del lado del más fuerte y a cada contracción de la mano que poco a poco se cerraba sobre él, sabía componerse, con una habilidad desconcertante, un rostro cada vez más semejante al de su jefe [17]. Hoy, sin embargo, parece que el pueblo alemán, colocado solo frente al Estado por la voluntad de su jefe, reivindica la posesión exclusiva de todas las cualidades y privilegios usurpados por ese Estado, y quizás nosotros veamos desaparecer a este último, a pesar de su prodigiosa capacidad de adaptación, porque no puede vivir y desarrollarse normalmente frente a su imagen. Es preciso que uno de los dos sucumba: la realidad que quiere "ser" o la ficción que mata, el Pueblo o el Estado [18].

Hay que confesar que estamos frente a afirmaciones muy graves, aptas para suscitar enérgicas protestas entre los fieles de la historia realista del Estado. Conviene decir, de entrada, a los partidarios de la soberanía, así como a los partidarios de la personalidad y de todas las variantes que esos dos dogmas implican, que nuestra intención es únicamente trazar un límite entre las apariencias y las realidades.

Una ley, que preside sin duda el equilibrio universal, parece haber repartido a los juristas en dos categorías, dando a los espíritus quiméricos una concepción realista del Estado y a los espíritus positivos la visión del Estado-ficción. Toda teoría del Estado tiende así a reducirse a un fenómeno de psicología individual.

---

14 Carl Schmitt, *Légalité, Légitimité*, trad. fr. p.98.

15 "Todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado" (Mussolini).

16 En 1932, Carl Schmitt publicó un notable bosquejo del Estado legislador (*Légalité, Légitimité*) que en Alemania no tuvo sino una existencia breve y atormentada. Por otra parte, denunciaba la presencia del Estado de partidos. Conviene agregar que su principal mérito fue predecir el fin del ser que él acababa de señalar a sus conciudadanos. En 1933, el Estado de partidos no era sino una sombra en el pasado.

17 Recuérdese que este artículo fue escrito antes de la Segunda Guerra Mundial [N. de la R.].

18 La tendencia representada por Kelsen, que tiende a confundir el Estado y el Derecho, es igualmente funesta para el desarrollo del Derecho.

Algunos ejemplos permitirían precisar este pensamiento y corregir lo que podría tener de demasiado absoluto. El autor del *Espíritu de las Leyes* escribía: el Estado "es una sociedad donde hay leyes". Para Augusto Comte es "de esencia metafísica". Para los jurisconsultos de tendencia tomista, "el Estado es una Institución cuya idea-madre compromete la realización completa del destino humano" [19], o bien "el Estado es la institución de la idea gubernamental" [20]. Para el publicista belga Em.de Laveleye, el Estado debe realizar un "ideal social".

Para el filósofo alemán O.Spengler, el Estado es el "*in Form sein*", la "for-ma de un pueblo" [21]. Para el autor de la Teoría pura del derecho, el Estado es un "orden jurídico", idéntico al "sistema del derecho" [22]. Para el jurista alemán del Imperio, H.von Treitschke: "el estado es el poder"; para los del III Reich el Estado se reduce a una forma [23], no está constituido sino por el aparato administrativo y burocrático, su soberanía y su personalidad no tienen ya razón de ser en una comunidad popular [24]. Los profesores Larenz [25] y Franz W. Jeru-salem [26] han bautizado esta nueva concepción de *"Volkischer Staat"* y de *"Staat der Volksgemeinschaft"*; pero los profesores J.Heckel [27] y O.Noellreutter [28] van más lejos: según ellos, el Estado se borra enteramente ante el pueblo. Es lo que M.L.Preuss, profesor en la Universidad de Michigan, ha entendido muy bien, cuando escribe: "El pensamiento nacional-socialista transfiere al *Volk* los valores morales que la filosofía hegeliana atribuía al Estado" [29]. Para el jurista soviético Gourvitch: "El poder del Estado es antes que nada un símbolo de la violencia". Traigamos a colación, para terminar, la definición dada por el Soberano Pontífice: "Por Estado entendemos acá no tal gobierno establecido en tal o cual pueblo, sino todo gobierno que responde a los preceptos de la razón natural y de la sabiduría divina, tales cuales Nos los hemos expuesto, especialmente en nuestra Encíclica sobre la constitución cristiana de los Estados" (León XIII).

La noción ideal del Estado debe permitir a cada uno tener parcialmente razón. ¿Cuál es esa flor del país de los sueños que no abandona jamás sino sus pétalos a los que se la disputan? ¿No es precisamente la verdad? Ahora bien, ¿cómo descubrirla? Quizás algunos la distinguirán en esta anécdota que, a pesar de no ser muy científica, posee al menos el modesto privilegio de no ser una nueva teoría jurídica, porque la tenemos de un poeta [30]. Una princesa vio en sueños una rosa

---

19 J. T. Delos, *La societé internationale et les principes du Droit public*, Paris, 1920, p.140.
20 G. Renard, *La théorie de l'Institution*, Paris, 1930, p.162.
21 *Der Untergang des Abenlandes*, Munich, 1927, T. II, p.132.
22 H. Kelsen, *Apercu d'une théorie générale de l'Etat* (Revue du droit public, 1926, p.577).
23 Neesse, *Die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, Stuttgart, 1935.
24 Reinhardt Höhn, *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*, Hamburg, 1934, p.35.
25 *Deutsche Rechtserneuerung und Rechtphilosophie*, 1934, p.35.
26 *Der Staat*, Jena, 1935, p.293.
27 *Die Lage und das Studium des off. Rechts* (Der d. Staat der Gegenwart, 1935, H. 2).
28 *Velk und Staat in der Wandlung des Nationalsocialismus*, Vertrag, 1934.
29 "La conception raciale national-socialiste du droit international" (*Revue générale du droit int. public*, Nov-Dic 1935).

azul. Atormentada por una legítima curiosidad, prometió su mano al galante caballero que le trajese la rosa entrevista en su sueño. Todos los señores se esforzaron por realizar el sueño de su princesa. Uno de ellos reunió piedras preciosas formando una rosa azul y fue a presentársela. Pero no era la rosa azul. Otro, más ingenioso, pintó una rosa de azul. No era tampoco la rosa azul. Finalmente uno tomó una rosa roja y, tendiéndola a la princesa, le dijo: "Aquí está la rosa azul"; y la princesa: "Sí, es ésta la rosa azul". En este cuento, cada uno tome el papel que le plazca; la democracia no ha desplazado ni la fantasía de las princesas, ni el ingenioso ardor de los señores.

Esforcémenos, de nuestra parte, por descubrir la esencia de este Estado que va siempre acrecentándose y que parece destinado a desvanecerse un día, como una pompa de jabón, por las mismas causas que lo produjeron. Tratemos de distinguir la ley que rige a este ser cuyas apariencias parecen continuamente en contradicción con las realidades.

Cuando recorremos obras estrictamente científicas encontramos algunas expresiones como "Estado tentacular", "Estado vampiro", "Estado omnisciente y omnipotente" [31] y uno se entera de que el Estado "tiene el terror del elector, particularmente de los electores inquietos, agitados" [32], o que "aspira a salir de sus dominios" [33], uno se siente naturalmente inclinado a buscar fuera del derecho la causa de estas singulares figuras de estilo. ¿No cabría, por ejemplo, un acercamiento entre el papel público del Estado y el papel privado, pero no menos manifiesto, del fantasma? El lector no duda probablemente del papel dramático que posee esta representación burlesca del "Estado-espectro". Séanos permitido trazar rápidamente su descripción, reservándonos la facultad de liberar luego la verdad que yace en el fondo de toda situación trágica.

Dejemos de lado todo lo que esta imagen pueda tener de común y prestemos atención a los llamados y a los encantamientos de los pueblos rebeldes, de los pueblos regicidas, perseguidos inconscientemente por el remordimiento y percibiendo sin cesar delante de ellos el espectro vengador de sus antiguos señores bajo la máscara impersonal del Estado [34]; este espectro que crece desmesuradamente a medida que los pueblos se van liberando cada vez más de la disciplina y del orden, reduciéndose poco a poco hasta desaparecer, desde que ellas se ordenan bajo la autoridad legítima; este espectro más implacable que la Justicia, puesto que asiste al fuerte para oprimir sin piedad al débil, más intolerante que los monarcas absolutos, puesto que rechaza todo derecho a la resistencia, más terrible y más poderoso que la muerte [35], puesto que puede arrebatar a los

30 ¿No decía acaso M. G. Renard que "la literatura y la poesía descubren a veces a los juristas tanto juridismo que les había escapado"?, *L'Institution*, Paris, 1933, p.93.

31 M. de la Bigne Villeneuve, *Traité général de l'Etat*, Paris, 1931, p.171.

32 Leroy-Beaulieu, *L'Etat moderne et ses fonctions*, p.150.

33 M. de la Bigne Villeneuve, ibid., p.166.

34 "Porque el Estado es aquella forma de autoridad que aparece desde que el hombre se sustrajo al poder del hombre": Dupont-White, ibid., p.X.

ciudadanos el alma de sus hijos, romper los lazos de la familia [36] y precipitar a sus miembros vivos al exilio; ese espectro, a veces recubierto con una bandera roja, donde los buenos ven el símbolo de la sangre derramada injustamente y donde los malos buscan la legitimación de sus intenciones criminales. ¿No es acaso un tema soberbio para los Sófocles y los Eurípides de la ciencia política? ¿No hay allí recursos inagotables para el moralista y un grave tema de meditación para el jurista-filósofo?

Pues bien, la tragedia a la que asistimos todos los días es una tragedia clásica. Ella se resume en pocas líneas: es imposible suprimir un solo átomo de la realidad social, sin que reaparezca enseguida bajo otra forma. Esta forma es el Estado. "Hay que morir a la naturaleza para reconocer al Estado. Y el autor de este segundo nacimiento es el legislador" [37].

El Estado se compone esencialmente de todo lo que ha dejado de figurar en el campo de las realidades. Por eso ha sido considerado de entrada y con justicia por parte de la mayoría de los autores como elemento duradero de la nación, el símbolo de la tradición y, por consiguiente, un factor de progreso y de perfeccionamiento. En su prefacio a una obra de M.de la Bigne Villeneuve, M.Le Fur escribía: "El Estado es un producto jurídico, una red de relaciones entre él y los otros estados, por un lado, entre él y sus proveedores, por otro". M.Le Fur nada dice de la "red de relaciones" entre "él" y sus predecesores. Ahora bien, son esos lazos los que explican el modo de generación abstracto de nuestro Estado moderno y la naturaleza metafísica de este "él" incomprensible sin ellos. "Nosotros debemos soñar dónde vivieron nuestros padres" [38] y el Estado moderno no es más que el sueño que ha sucedido a su objeto. No pretendemos que baste suprimir el sueño para ver aparecer en su lugar a la realidad. Constatamos simplemente que "allí donde se revela una actividad política, el romanticismo político desaparece" [39].

"Muchos escritores no han hecho sino transferir el poder soberano del rey al Estado, y reemplazar el derecho divino por la razón de Estado o el derecho natural" [40]. Ya no hay monarcas, ni clases, ni privilegios, ni religiones, ni suplicios, mas

---

35 Rousseau califica la vida de "don condicional del Estado": *Contrat social*, lib. II, cap. V. "En nuestro convento laico, escribe Taine, todo lo que cada monje posee es un don revocable del convento": *L'Ancien Régime*, p.323.

36 "Si la autoridad pública, tomando el lugar de los padres y encargándose de esta importante función, adquiere sus derechos cumpliendo sus deberes, los padres tendrán tanto menos motivo de qué quejarse cuanto a este respecto no hacen otra cosa que cambiar de nombre y tendrán en común, bajo el nombre de ciudadanos, la misma autoridad sobre sus hijos que la que ejercitaban separadamente bajo el nombre de padres" (Rousseau).

37 H. Michel, ibid., p.43. Se reconoce claramente al legislador tal cual Rousseau lo ha creado, a la vez verdugo siniestro y pretencioso dispensador de vida. "Es preciso, en una palabra, dice el filósofo de Ginebra al presentarnos su personaje, que quite al hombre sus propias fuerzas, para darle las que le son extrañas, y de las que no puede hacer uso sin la ayuda de los demás. Mientras estas fuerzas naturales son más muertas y aniquiladas, más las adquiridas son grandes y duraderas": *Contrat social*, Lib. II, cap. VII.

38 M. Barrès.

39 Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 1919, p.162.

en las pesadillas de sus noches de insomnio, el ciudadano divisa al Estado. En efecto, él es todo esto y no deja de seguir siéndolo, ya aparezca bajo los rasgos de uno o de muchos hombres, ya tome el rostro de la nación [41], ya se reduzca a una red de relaciones [42], a un "poder material" [43], o a una simple forma [44], ya se eleve, por fin, hasta convertirse en un "ideal social" y la "causa final de la sociedad". Su misión es compensar perpetuamente lo que falta a los seres humanos reunidos en una nación. "Para poner orden en la «policía», es decir, en las instituciones políticas, los hombres han hecho el Estado y este es todo su fundamento" [45].

Nada más extraordinario ni más imprevisible que estas compensaciones. Hizo falta toda la erudición de los historiadores más célebres y la perspicacia de los más grandes juristas para esclarecerlas. Bástenos con evocar aquí algunos casos de migración de las realidades. Taine [46] ha indicado cómo la administración del antiguo régimen se ha visto restaurada después de la Revolución y M.G.Renard ha demostrado con éxito cómo "la antigua domesticidad constitucional" disuelta en favor del contrato, renace bajo la forma de "funcionariado institucional". H.Michel titula uno de los capítulos de su tratado sobre la Idea del Estado: "El Socialismo de Estado, simple retorno al despotismo ilustrado". La creencia en Dios se extingue en una nación cristiana, no bien aparece el Estado providencia: "Se olfatea, escribe Leroy-Beaulieu [47], la pretensión del Estado de erigirse en divinidad, que toma el lugar del Dios invisible y se arroga su papel sobre la tierra". "Los hombres no sabrían prescindir de dioses: la Revolución les dio ídolos ante los cuales humea su incienso: la Humanidad, la ciencia, el progreso, el Estado" [48]. Abolida la religión de Estado "la enseñanza estatal tiende cada vez más a parecerse singularmente a la religión de Estado" [49]. "La gran superstición de la política de antaño era el derecho divino de los parlamentos" [50]. Se puede suprimir al soberano, no se puede desterrar la idea de soberanía. Ella renace en el Estado: "Por lo tanto, el Estado no es otra cosa que la idea de soberanía incorporada a la maquinaria gubernamental, administrativa, policial, fiscal, judicial" [51]. Finalmente "ya no hay corte, escribe Leroy-Beaulieu, pero parece que de tanto

---

40 A. Lichtenberger, *Enciclopédie*.

41 *"Jede Nation ein Staat, jeder Staat ein nationales Wesen"* (Bluntschli).

42 L. Le Fur, p.148.

43 V. Trietschke.

44 El Estado es la "forma organizada de la nación" (A. Sorel).

45 A. Sorel, *Nouveaux essais d'histoire et de critique*, p.86. Si el ejemplo de nuestro Estado contemporáneo deja aún subsistir dudas sobre la eficacia de esta compensación de elementos concretos por principios abstractos, remítase al tiempo de la Revolución donde "la Constitución condena la diplomacia secreta " porque estima que Francia no debe tener otros aliados fuera "de la Providencia, de su fuerza, de la justicia": J. Barthélémy, *Démocratie et politique étrangère*, Paris, 1917, p.210.

46 *L'Ancien Régime et la Révolution*, pp.89. 308-309.

47 *Papauté-Socialisme-Démocratie*, p.123.

48 Leroy-Beaulieu, "Le centenaire de 1789" (*Revue des Deux Mondes*, 1889, 15. 6., p.885.

49 Leroy-Beaulieu, *L'Etat moderne et ses fonctions*, Paris, 1911, p.331.

50 H. Spencer, *L'individu contre l'Etat*, Paris, 1908, p.176.

en tanto se quiera resucitar el espectáculo para diversión del pueblo" [52].

Seguidilla interminable de compensaciones en que el Estado juega casi siempre el papel de suplente. Se vuelve autoridad civil y autoridad religiosa, justicia [53], derecho [54] y castigo, lazo entre los individuos y al mismo tiempo materia de discordia y de lucha entre los partidos; porque el Estado es a la vez el vaso transparente que incluye las sociedades y las sociedades mismas. Si la discordia llega a nacer entre sus partidarios, cada uno podrá gloriarse de defender la buena teoría del Estado porque éste está en todos lados y está en ninguna parte.

En un curso consagrado a la "Novela en el siglo XVIII", el profesor Mornet hacía esta observación plena de sentido común: "Se llena la literatura con lo que se excluye de la vida". Para hacer esta verdad más inteligible, permítasenos recordar el ejemplo del ilustre Rousseau: "Si ubica a todos sus hijos a los Hijos Encontrados, escribe Thibaudet [55], el autor del Emilio no quedará por ello sino más apasionado de paternidad y de educación". Es también la suerte invariable de los amantes desdichados: "Nada ignoramos de la mujer que nunca será nuestra: no queda otro medio de poseerla que por el espíritu" [56].

La literatura del siglo, los diarios, confirman a su vez el juicio de M.Mornet. En sus columnas llenas del ruido de los asesinatos, de los atentados, de los duelos, de las hazañas deportivas y de las luchas políticas, salpicadas con noticias del extranjero y de "hace cien años", el público burgués busca la satisfacción de sus necesidades más naturales que ni su país ni su época están en condiciones de procurarle; y esta lectura parece apaciguarlo. Extraña adaptación de nuestras necesidades; metamorfosis no menos sorprendente de su objeto.

A su vez, la política liberal se apoderó de lo que se había "excluido de la vida". Las campañas de prensa y las batallas electorales, las coaliciones parlamentarias permitieron a cada ciudadano tomar parte en esos nuevos torneos, en esas gestas

---

51 G. Renard, *Qu'est ce que le droit constitutional?* (Mélanges Carré de Molberg, Paris, 1933, p.491).

52 De una manera más general, H. Spencer observa que "separar el sufrimiento de la mala acción es luchar contra la naturaleza de las cosas y provocar una cantidad de sufrimiento más grande todavía": *L'individu contre l'Etat*, p.28. "Los que han hecho creer a los pueblos que la tierra puede ser un paraíso, les han hecho creer aún más fácilmente que la tierra debe ser un paraíso donde la sangre no correrá jamás. No es en esta ilusión donde está el mal; pero, en el día y la hora en que sea aceptada por todos, la sangre brotará de las rocas y la tierra se convertirá en un infierno" (Donoso Cortés, Paris, 1859, T. III, p.446). "Los escrúpulos farisaicos" del protestantismo ¿no eran en cierta manera una supervivencia de los "abusos del papismo" (J. Huby, *Christus*, p.1189) y el temor del pecado no fue también saludable a los discípulos de la religión reformada como el temor del Estado resulta indispensable a los ciudadanos de un Estado legislador? El vencedor, a falta de ideología, cede siempre al vencido la "idea de la victoria" y, con ella, el arma de la que se servirá para vencer a su vez. El mismo no conserva sino las ventajas materiales y efímeras de la victoria. La idea es la eterna compensadora.

53 "El antiguo régimen no tiene en consideración sino el poder del Estado: Rousseau quiere, sin duda, que el Estado sea fuerte, pero quiere que el Estado sea *justo*".

54 Donoso Cortés, Paris, 1859, T. III, p.446.

55 *Le liseur de romans*, p.116.

56 F. Mauriauc, *Le Province*, p.55.

y complots modernos, que los descendientes de los antiguos caballeros, retirados en sus tierras, consideraron durante mucho como una siniestra comedia.

Pues bien, mientras la novela, el diario y la política parlamentaria [57] lograban reanimar artificialmente en su esfera los elementos dinámicos excluidos de la vida, le correspondía al Estado reconstituir los elementos estáticos, en particular el orden y las relaciones sociales. Y cuando, persiguiendo esta misión, hubo restablecido todo en proporciones capaces de desafiar la imaginación de las multitudes, y cuando, vuelto ese "Estado enorme, congestionado, multiforme de la época contemporánea" [58], los hombres lo llamaron Estado totalitario, como dijimos, en algunos países, en vísperas de su desaparición, y en su lugar "Roma resucitada engendró a César" [59].

Esta visión del Estado no tiene por efecto privarlo de sus características naturales y adquiridas, reconocidas por la doctrina clásica, a saber, la personalidad, la soberanía, la unidad, la continuidad. La lista es incluso demasiado corta, porque en el orden de las relaciones sociales el Estado puede reivindicar y asumir todos los papeles: hasta que los personajes no comparezcan.

Una sola cualidad, sin embargo, parece inseparable de la noción de Estado: la continuidad. "El Estado no es solamente el presente, es también el pasado y sobre todo el futuro" [60]. En derecho público, la continuidad posee el extraordinario poder de engendrar todas las otras cualidades. Ella entraña la unidad del Estado, que se afirma lentamente frente a la perpetua evolución de los fenó-menos sociales, la soberanía del Estado que coloca a esta última por encima de todas las formas efímeras del poder, y finalmente la personalidad del Estado [61], personalidad espontánea e ideal, que parece no deber su existencia a ninguna voluntad humana.

Esta visión del Estado, que se acerca en algunos aspectos a la teoría del Estado-institución [62] de M.G.Renard [63] excluye la vana y estéril creencia en un contrato primitivo.

A la noción de Estado, que tiende sin cesar, para nuestra desgracia, a perder contacto con las realidades y a volar hacia otro mundo sobre las alas de la abstracción y de la ficción, esta concepción procura un lazo humano indisoluble:

57 El adjetivo "parlamentario" designa este papel particular de la política. "El régimen parlamentario no es, en suma, sino la organización constitucional de la lucha de los partidos para la conquista de los poderes".

58 *Le liseur de romans*, p.116.

59 Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution Française*, 1887, p.3.

60 J. Barthélémy, *L'introducions du régime parlamentaire en France*, Paris, 1904.

61 "El Estado es personificado cuando ha llegado al estadio de la libertad política con participación de los ciudadanos en el gobierno".

62 Esta concepción no es, por lo demás, nueva. En su notable estudio sobre los tres aspectos genéricos de la ciencia del derecho, Carl Schmitt recuerda que la segunda parte del Preuss. allg. Landrecht, en 1794, admitía en el rango de institución al Estado, la Iglesia, las corporaciones, la familia y el matrimonio. La Revolución francesa, agrega, destruyó esta noción con su concepción de una sociedad burguesa individualista.

63 "El Estado es la institución de la idea gubernamental: la idea de la cosa pública, dice L. Hauriou, *res publica*".

la tradición. Esta es como el hilo que une al barrilete con la tierra y le permite elevarse siempre más alto.

Nada se opone, desde luego, a que el Estado, que antaño era personificado por el jefe de la nación, en virtud de su legitimidad hereditaria, pueda ser representado a su vez por la nación misma, el día en que esta última haya llegado a establecer una armonía entre su organización y su ideal, por una parte, y las exigencias de la tradición, por la otra, y que haya colocado, como lo hizo la nación alemana, "el emblema de la revolución junto al de la monarquía" [64].

La legitimidad hereditaria, fundada sobre las virtudes de sangre transmitidas de una generación a la otra; la legitimidad moral, fundada sobre la duración de la institución; la legitimidad plebiscitaria, fundada sobre las cualidades y virtudes de un pueblo incorporadas en su jefe; todas estas diferentes formas de legitimidad contribuyen a hacer el Estado realmente presente, o en otras palabras, a suprimirle toda representación del Estado [65]. Sólo la legalidad favorece las apariciones del Estado-fantasma [66].

Hacia mediados del siglo pasado, Donoso Cortés constataba: "Una de las características de la época actual es la ausencia de toda legitimidad" [67]. Su contemporáneo, Dupont-White era, por consiguiente, lógico, cuando decía: "No hay más que una fuerza... para propagar en el mundo la equidad, el orden, la moral: es la fuerza creciente de las leyes y del Estado". Repitámoslo: allí donde declina el sentido de la legitimidad crecen la ficción y la legalidad. El Estado se compone de aquello que se excluye de la vida "es una formación política de fin de civilización" [68].

---

64 M. Hauriou, ibid., p.26

65 Suprimir el Estado es a veces hacer un favor al pueblo. A. Sorel (*L'Europe et la Révolution Française*, Paris, 1887, p.3) da de ello un ejemplo impresionante: "Al disolverse el Imperio que no era sino un fantasma de Estado, se reunió a los alemanes, que se convirtieron en la más temible de las naciones". A su vez, el nacionalsocialismo abolió el Estado. Después de las grandes fechas de 1804 y 1918, ese gesto tomó el valor de un símbolo del otro lado del Rin.

De Vareilles-Sommières, persiguiendo el mismo fin con otros medios, y apoyándose sobre una larga serie de argumentos, algunos de los cuales no carecen de interés, llegaba a declarar: "El Estado somos nosotros; y los bienes del Estado son nuestros bienes": *Les personnes morales*, Paris, 1902. Falaces conclusiones a las cuales se podría oponer la delicada observación de M. R. Bonnard: "Ser realista en la ciencia del derecho es no rechazar sistemáticamente todo concepto abstracto": *La conception juridique de l'Etat*. Por lo demás, los 35 años transcurridos desde la publicación de estas líneas muestran mejor que ningún argumento la vanidad de este género de afirmaciones, las cuales, aun cuando combaten la doctrina, siguen siendo doctrinales. Cuando un vasto movimiento político llega a extender su competencia a todos los campos de la actividad nacional, no hay siquiera necesidad de proclamar: "¡Nosotros somos el Estado!". El Estado es, y no puede ser de otra manera.

66 Cf. Carl Schmitt, *Légalité, Légitimité*.

67 *L'Europe et la Révolution Française*, p.438.

68 M. Hauriou, *Las personnes morales*, Paris, 1902, p.491

REVISTAS RECIBIDAS

APORTES PARA LA CONVENCIÓN REFORMADORA DE LA CONSTITUCIÓN NACIONAL, Universidad Católica de Santiago del Estero:
N° 3, *Autonomía municipal*
N° 4, *Ecología y la reforma*

CAHIERS, de la Faculté Libre de Philosophie Comparée:
N° 50, Juin 1994

CATHOLICA, Revue bimestrielle, París, Francia:
N° 44, Juin 1994
N° 45, Octobre 1994

DIÁLOGO, Instituto del Verbo Encarnado, San Rafael, Mendoza:
N° 8

DOCTOR COMMUNIS, Pontificia accademia di S. Tommaso:
N° 1, 1994

EPIMELEIA, Revista de estudios sobre la tradición:
N° 3, 1993

ESPÍRITU, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Barcelona, España:
N° XLIII, 1994

IGLESIA MUNDO, Revista quincenal, Madrid, España:
N° 493, *Sociedad española actual*, Abril 1994
N° 496, *Envejece la población española*, Junio 1994
N° 497, *El feminismo como arma*, Junio 1994
N° 500, *El Papa frente a la ONU*, Septiembre 1994

INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, Udine, Italia:
Anno XXII N° 3

LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE, Revista mensual:
N° 302, *De Forfaiture en Forfaiture*, Mai 1994
N° 303, *Pour finir L'Affaire touvier*, Juin-Juillet 94

LECTURE ET TRADITION, Chiré-en-Montreuil:
N° 200, *La gnose Universelle*, Octobre 1993
N° 201-202, *XXIII Journée Chouanne*, Nov-Dec 1993

LECTURES FRANCAISES, Chiré-en-Montreuil:
N° 446, *Les maitres de l'Afrique du Sud*, Juin 1994
N° 449, *Quelques souvenirs de Henry Coston*, Sep 1994

PHILOSOPHICA, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile:
N° 15, 1992

PRESENCIA, Revista bimestral:
N° 7, *Emile Schindler*
N° 8, *Educar. ¿A quién le importa?*

RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE, Roma, Italia:
N° 1 Anno XXXII, Gennaio-Aprile 1994

SALMANTIENCIS, Universidad Pontificia de Salamanca:
Vol. XLI Fasc. 1, Enero-Abril 1994
Vol. XLI Fasc. 2, Mayo-Agosto 1994

SOCIOLÓGICA, Revista Argentina de Ciencias Sociales, Bs. As.:
N° 11/12, 1992-1993

VALORES, en la Sociedad Industrial, U.C.A.:
N° 29, *El mercado y los medios de comunicación*, Abril 1994

VERBO, Formación para la acción, en la acción:
N° 342-343, *¿Hacia dónde va la izquierda?*, May-Jun 94
N° 344-345, *Cumbre del Cairo...*, Jul-Ago 94

VERBO SPEIRO, Madrid, España:
N° 323-324, Marzo-Abril 1994

EL HOMOSEXUALISMO: PROBLEMÁTICA ACTUAL

Carlos José Mosso *

PARA introducirnos en el tema conviene ante todo hacer una distinción entre los términos "homosexualidad" y "homosexualismo". Entendemos por homosexualidad al fenómeno por el cual una persona se siente atraída (sexualmente) por personas de su mismo sexo. Implica fundamentalmente una tendencia desviada, independientemente de que se lleven a cabo actos concretos. El homosexualismo, en cambio, es la promoción de las prác-ticas homosexuales y la pretensión de que éstas sean aceptadas públicamente, en un contexto de consenso social y con un encuadre jurídico que las convalide. Es fundamentalmente activismo. La homosexualidad afecta lo individual, el homosexualismo a la estructura misma de la sociedad y su escala de valores.

Si la homosexualidad es un problema de vieja data, al que desde siempre se le ha tratado de encontrar solución, especialmente en el campo de la psiquiatría, el homosexualismo se nos presenta como un problema relativamente moderno, al que debemos enfrentar con renovado vigor intelectual y moral, y con clara conciencia de la realidad que nos toca vivir.

En efecto, puesto que hace unos pocos lustros atrás no se hablaba de los derechos de los homosexuales, ni existían asociaciones de "gays" o de lesbianas con personerías jurídicas otorgadas, ni tampoco nos encontrábamos ante la posibilidad de que los homosexuales pudieran adoptar niños o unirse en matrimonio. Este fenómeno, falsamente reivindicatorio, trasciende el ámbito de lo moral y de lo estrictamente patológico, para involucrar el campo de lo jurídico-legal, lo que nos obliga a los juristas a abordar el problema teniendo en cuenta que el fin del derecho es el bien común, y su objeto la justicia, y que, por lo tanto, sólo será legítimo un reclamo en la medida que atienda a esa finalidad y asegure el imperio de ese objeto.

---

* Conferencia pronunciada por el Dr. Carlos José Mosso en la Universidad Católica de Chile, en ocasión del Primer Congreso Internacional por la vida y la familia.

En ese sentido nos vamos a preguntar en primer lugar si existen los tan mentados derechos de los homosexuales, y si la respuesta fuera afirmativa, nos preguntaríamos luego en qué consisten, cuáles serían esos derechos, si existen derechos de los homosexuales distintos a los de los heterosexuales, si pueden ser limitados en orden al bien común, etc.

El punto de vista moral

Para encarar el tema jurídico, debemos necesariamente hacer algunas consideraciones sobre el fenómeno de la homosexualidad, desde el punto de vista moral y el patológico.

Objetivamente la homosexualidad constituye un grave desorden moral. Así la califica la Sagrada Congregación para la educación católica en el documento: "Orientaciones educativas sobre el amor humano", en el que se aclara también que las relaciones homosexuales "son actos privados de su regla esencial e indispensable". En términos similares se refiere a la homosexualidad el Catecismo de la Iglesia Católica (puntos 2357 al 59). Tan grave es ese desorden que las Sagradas Escrituras se refieren a éste en forma muy severa. Así en Levítico 20, 13: "si alguno se ayuntare con varón como si fuera mujer, abominación hicieron. Ambos han de ser muertos, sobre ellos su sangre". En Deuteronomio 22, 5: "no vestirá la mujer como un hombre, ni el hombre como mujer, porque abominación es a Yahvé, tu Dios, cualquiera que esto hace". En San Pablo, 1ª carta a los Corintios: "no os engañéis: ni los fornicarios, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas poseerán el reino de Dios". La tragedia de Sodoma y Gomorra pone en evidencia hasta dónde puede llegar la justicia divina cuando el hombre peca contra la naturaleza misma. Y la cita tal vez más aleccionadora, la de la carta de Pablo a los romanos "por eso los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza con que deshonran sus propios cuerpos, pues trocaron la verdad de Dios con la mentira y adoraron y sirvieron a las criaturas en lugar del creador, que es bendito por los siglos. Por eso los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso contra la naturaleza, e igualmente los varones, dejaron el uso natural de la mujer, se abrazaron en la concupiscencia de unos con otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío". Vemos aquí hasta qué punto el alma apartada de Dios puede corromperse, llegando incluso a mudar el uso natural de la sexualidad, de donde se infiere que la homosexualidad encuentra su causa primera en el pecado, y que, por lo tanto, no se corresponde con el orden natural de las cosas.

Pero no es la Revelación la única fuente de doctrina que podemos invocar para calificar moralmente a la homosexualidad. Es la misma ley natural la que nos da los fundamentos. Es uno de sus preceptos primarios el que nos impulsa a unirnos con personas del otro sexo en orden a la conservación de la especie y el que nos muestra como aberrante la unión homosexual, que no aparece ordenada a fin natural alguno. El principio de complementariedad en la unión heterosexual

también surge con evidencia. No se complementa lo igual, sino lo diferente. Y aunque parezca burdo el ejemplo, no por ello deja de ser didáctico: no se complementa el pan con el pan, sino con el queso, de manera que el resultado sea plenamente sabroso. Y aunque al pedazo de pan le agregáramos más y más pan, nunca alcanzará el sabor que en la combinación adquiere con el queso. ¿Cuál es la conclusión? Bien sabido es que la práctica homosexual nunca satisface plenamente, siempre deja una sensación de angustia y de vacío, siempre hay necesidad de probar nuevas y distintas depravaciones, porque la felicidad nunca llega. Así se pasa de los primeros frotamientos a la relación contra natura (coito anal), para ir luego a la reacción sado-masoquista, y terminar con la succión de las heces del "compañero", y otras asquerosidades que por no vencer la repugnancia de los aquí presentes omitiré detallar. Todo ello surge de los mismos testimonios de los homosexuales, y de sus manifestaciones públicas, y forman parte del paquete jurídico que pretenden imponer en nuestra sociedad, cuando hablan de sus derechos.

Decía entonces que el principio de complementariedad surge con evidencia en la unión heterosexual.

De no ser ello así, no existirían los dos sexos, bastaría con uno de ellos, pero el hecho es que Dios ha creado al hombre varón y mujer, dos sexos complementarios, iguales y distintos al mismo tiempo, pero no idénticos. Iguales en dignidad personal, semejantes para entenderse y diferentes para complementarse recíprocamente, como bien lo aclara el documento pontificio sobre el amor humano. De la unión homosexual no se sigue nada. La unión heterosexual asegura la continuidad de la existencia misma de la naturaleza humana y la plenitud del ser; la unión homosexual sólo asegura el aniquilamiento del ser. Por ende la homosexualidad es sinónimo de destrucción, no sólo moral, sino también ontológica.

El placer en la unión sexual es el estímulo necesario que Dios ha previsto para que la reproducción de la especie sea posible. Ese placer, por lo tanto, también está ordenado a un fin, el de la reproducción, que no es excluyente, por cierto, del otro fin que es alimentar el amor conyugal. Ese placer canalizado hacia el fin que le es propio se traduce en la felicidad que invade todo el ser del hombre, en su dimensión más profunda que es la espiritual. En cambio, en la relación homosexual, la búsqueda de la felicidad es sólo superstición y utopía. Es búsqueda continua de algo imposible de lograr, y esa búsqueda permanente produce insatisfacción espiritual, por más que el homosexual encuentre placenteros sus actos contranatura. Paradójicamente, a mayor placer físico en el homosexual, mayor infelicidad espiritual.

Este desorden moral de la homosexualidad se traduce, como hemos visto, en insatisfacción espiritual, pero además tiene sus consecuencias inmediatas en toda la integridad de la persona, afecta su estructura psíquica y física. Este último aspecto es fácilmente corroborable: baste analizar que cada órgano del cuerpo

humano tiene sus funciones específicas, y cuando esas funciones son alteradas, el organismo entero se enferma. Así sucede con el tabaquismo, el alcoholismo, la drogadicción, etc. y por supuesto con la invasión de cuerpos patógenos (bacterias y virus) que vencen el sistema inmunológico. De la misma forma, cuando la función de los órganos sexuales es alterada, o directamente éstos son reemplazados por otros órganos con la pretensión de que esos otros órganos cumplan una función para la que no están preparados, la consecuencia inmediata es la proliferación de todo tipo de enfermedades, especialmente las infecciosas. El ano no está preparado para recibir un órgano sexual, sino para expeler excrementos, por ello carece de la impermeabilidad para detener agentes patógenos, que sí tiene la vagina de la mujer, que está preparada funcionalmente para recibir el órgano sexual masculino.

La proliferación del sida como consecuencia de las conductas homosexuales, no es un invento de los católicos, sino una verdad incontrastable. Es la respuesta de la naturaleza frente a la agresión a la que es sometida, y como bien sabemos, la naturaleza no perdona.

Patología psíquica

¿Cómo se altera la estructura psíquica de la persona que practica actos homosexuales? Para abordar este punto, tenemos que referirnos, como habíamos anticipado, a la homosexualidad como enfermedad. Y acá se plantea la vieja cuestión con respecto a qué fue primero: el huevo o la gallina, o sea, si el homosexual es un enfermo o se enferma, o como muchas veces se ha dicho, si nace o se hace. Ya hemos visto cómo la homosexualidad, encontrando su causa primera en el pecado, degrada moralmente a la persona, produciéndole insatisfacción espiritual. También hemos visto cómo la práctica de actos homosexuales repercute negativamente en la salud física de la persona. Ninguna duda cabe tampoco de que la homosexualidad produce, a través de su variada gama de aberraciones, un sinnúmero de síntomas neuróticos y que puede desembocar en cuadros de características psicóticas. Lo obsesivo-compulsivo está presente en todo homosexual practicante.

Pero la pregunta no es si la homosexualidad produce enfermedad psíquica (que sí la produce), sino si es en sí misma una enfermedad. Ello nos lleva a hablar brevemente sobre las llamadas causas de la homosexualidad.

Algunos investigadores se han referido al condicionamiento genético, otros a alteraciones neurológicas, cerebrales u hormonales. Sin descartar en forma absoluta estas posibilidades, tenemos que decir que, en general, se apoyan en argumentaciones muy débiles, algunas fácilmente refutables. En efecto: en 1991, por ejemplo, el Dr. Simon Le Vay, homosexual declarado, publicó un estudio en la revista *Science* en el que pretendía mostrar diferencias entre los cerebros de una pequeña muestra de hombres homosexuales y otra de heterosexuales para justificar el carácter congénito de la homosexualidad. Pero he aquí que todos los

homosexuales habían muerto de sida, enfermedad que, como bien sabemos, también provoca daños y alteraciones en el tejido cerebral. La premisa era tan burda que equivalía a comparar el hígado de un cirrótico con el de una persona sana. Lo cierto es que esos cerebros no tenían ninguna falla congénita, sino que el sida produjo esa alteración que se evidenció en el estudio.

Más aceptable es el argumento de la alteración hormonal. Una alteración hormonal puede provocar disfunciones sexuales. Pero una cosa es una disfunción y otra una desviación. No es lo mismo ser impotente, o tener una eyaculación precoz, que tener inclinaciones homosexuales. Pero aun así, si se tratara de una alteración hormonal, corrigiendo clínicamente el problema endocrinológico, debería desaparecer el problema de la homosexualidad. Vale decir, en otras palabras: aun cuando se llegase a demostrar que la homosexualidad es un problema congénito, nada obsta a que éste pudiera ser tratado médicamente.

El tema es que la evidencia parece demostrar que el problema de la homosexualidad, aun como patología, no responde a caracteres innatos de la persona, sino al aspecto de su madurez psíquica, a la estructura de la personalidad en el caso de los psicópatas perversos, y por supuesto al entorno familiar y educativo en el que esa persona adquiere su desarrollo. Con esta afirmación queda claro que una persona puede volverse homosexual por la confluencia de distintos factores, pero por esa misma razón, así como puede volverse lo que no era, puede mudarse a ser lo que era por naturaleza. Es decir que, atacando las causas hay que concluir que puede revertirse la tendencia anómala. Pero claro: ello implica, ante todo, aceptación del problema y luego voluntad de someterse a la cura.

Existen muchos testimonios de personas homosexuales que manifiestan haberse curado. El problema está en el homosexual que no quiere revertir su tendencia. Y aquí nos encontramos nuevamente con el aspecto moral, puesto que la decisión de cambiar una tendencia desordenada es estrictamente moral. El homosexual es, por lo tanto, responsable de sus actos y de la persistencia en la tendencia.

Cierto es que existen casos muy difíciles, que requieren el auxilio pastoral y la comprensión en la caridad, como el mismo magisterio de la Iglesia lo exige, pero que nunca deben llevar a aceptar como justificadas las conductas homosexuales.

El punto es de crucial importancia, porque, haciendo una interpretación lo más acabada posible de la problemática homosexual, tenemos que entender la íntima relación existente entre los dos aspectos: el moral y el patológico. Si sólo nos quedáramos con el aspecto patológico, nos podríamos llegar a topar con el sofisma de que como el homosexual es un enfermo, no tiene culpa, por lo tanto, tiene rienda libre de obrar conforme a sus impulsos desviados. Primero tendríamos que preguntarnos, en todo caso, si el homosexual es o no culpable de su enfermedad. Cierto es, como lo hemos señalado, y estamos convencidos de que es la causa principal, que el entorno familiar y educativo puede afectar la madurez sexual de una persona de forma tal que ésta se vuelva homosexual, en cuyo caso

la responsabilidad moral de la misma pasa por querer corregir o no esa situación que pudo no haber buscado.

Distinta es la responsabilidad moral de la persona que, por su propia degradación moral y espiritual, por exceso de lascivia, por desordenada concupiscencia o por haber hecho de su sexualidad una mera confrontación genital, carente de afectividad, y que lo lleva a la búsqueda de nuevas sensaciones, aunque sean desviadas, termina adoptando conductas homosexuales, o bisexuales, de las que tanto encontramos en la farándula y en ciertas expresiones mal llamadas artísticas. Sin duda alguna, en estos casos, existe una responsabi-lidad moral de origen, puesto que no caen en la homosexualidad por influencia del entorno en que fueron criados, sino por propia decisión y buscada degene-ración. En este caso no se puede hablar del homosexual como enfermo, sino que le cabe el rótulo de depravado. Pero tanto en el caso del enfermo por influencia del medio, como en este último, existe siempre uan responsabilidad moral.

Ahora bien, y no obstante lo aclarado, debemos decir que el homosexualismo, en aras de lograr un consenso social y político, sin sentir el peso de lo moral, ha avanzado a pasos agigantados tratando de negar también los aspectos patológicos de la homosexualidad. Es lógico, puesto que si se considera a la homosexualidad como enfermedad, hay que aceptar la posiblidad de curación, pero de esa manera se le pone coto a la libertad de practicarla.

Y aquí nos encontramos con otros tantos sofismas. Por ejemplo, si a un tuberculoso se le impide asistir a su lugar de trabajo hasta que se cure, nadie vería ello como injusto, por el bien de los demás. Tampoco nadie vería injusto evitar que un violador de mujeres fuera puesto al frente de un internado de jovencitas. ¿Sería ello discriminatorio? Sin duda alguna que sí, pero con justa causa. Pero el homosexual, al no considerarse transgresor actual o potencial de la moral ni tampoco un enfermo, esgrime con astucia el fantasma de la discriminación y reclama por sus derechos, entre otros, a ejercer todo tipo de oficio o profesión en todo tipo de lugar.

Si no es un enfermo ni un inmoral no hay motivo para prohibirle estar al frente de un aula en las escuelas, ni formar parte de las fuerzas armadas, o entrar en un seminario. No abriré juicio aquí sobre si los homosexuales pueden integrar las fuerzas armadas o no, puesto que escapa al sentido de esta exposición. Sólo quiero resaltar que en todo oficio o profesión se requieren una serie de aptitudes: morales, psíquicas, físicas, intelectuales y técnicas para poder desempeñarlo, y el que no las reúne no podrá ejercer ese oficio. Si a mí no me aceptaran como integrante de la selección nacional de fútbol, me estarían discriminando, pero ningún juez en su sano “juicio”, acogería mi reclamo. La falta de capacidad futbolística sería en este caso la causa de la discriminación, y sería desde luego, una discriminación justa.

Ahora bien, los homosexuales se sienten discriminados por razones sexuales.

Esto es una falacia. No es en razón de su sexo que se discrimina al homosexual, sino precisamente en virtud de su conducta desviada. La discriminación sexual en realidad es la del hombre respecto de la mujer o viceversa, pero no puede haber discriminación sexual entre personas del mismo sexo. Lo que existe, y no gusta a los homosexuales, es la discriminación moral, plenamente justificada.

Decíamos entonces que el homosexualismo está logrando desterrar el concepto de homosexualidad como patología. La consigna es presentarla como opción o preferencia sexual, en la que no existan condicionamientos de ninguna especie. En cierto modo, también se contradicen, puesto que no aceptan condi-cionamientos morales, ni aceptan la idea de enfermedad, pero sin embargo, cuando les conviene hablan de predisposición o de característica innata, lo que implica un condicionamiento. Presentada como opción, y desterrado el concepto de enfermedad y el de depravación, la homosexualidad es presentada como una forma diferente de canalizar el instinto sexual, tan válida y normal como la heterosexual, en la medida que responda a una libre elección. A poco que ahondemos en el punto veremos la falacia de este argumento. Y lo haremos a partir del sentido común.

Si la homosexualidad no fuera una anomalía de la salud, no se habrían ocupado de ella ni de los psiquiatras ni los psicólogos. Ningún libro de psiquiatría dedica un capítulo para tratar la etiología de la heterosexualidad. Por el contrario, siempre se han dedicado frondosas páginas para tratar el tema de la homosexualidad, a la que se consideró siempre como un trastorno mental. Tampoco ha ido alguien jamás a la consulta del médico o del psicólogo "preocupado" por su inclinación heterosexual. En cambio sí son frecuentes las visitas al consultorio por parte de las personas preocupadas por su inclinación homosexual. Ninguna madre lleva a su hijo al médico si le ve inclinaciones heterosexuales, y sí lo llevan presas de la angustia, cuando lo ven con tendencias homosexuales. Ningún libro de psiquiatría habla de trastornos neuróticos o de cuadros psicóticos producidos por la tendencia heterosexual de la persona. En cambio están plagados dichos libros de descripciones de sintomatología causada por la tendencia y conductas homosexuales, entre las que cabe citar: depre-sión, angustia, astenia, abulia, ansiedad, agresividad, intento de suicidio, etc., que pueden ir acompañados de todo tipo de prácticas aberrantes, tales como la pedofilia, el sadomasoquismo, la coprofilia, la necrofilia, etc., a lo que cabría agregar la proyección delictiva que todo ello trae también como consecuencia.

Ahora bien, no obstante lo señalado, debemos recalcar con honda preocupación, que el movimiento homosexualista ha logrado desterrar a la homosexualidad de los libros de psiquiatría. Ni la O. M. S. ni la Sociedad Americana de Psiquiatría la consideran ya una enfermedad. Esto es patético. A nadie se le ocurriría borrar de los libros de medicina a la hepatitis o a la tuberculosis, tampoco a la esquizofrenia ni a la demencia senil, ni tampoco se le ocurriría a alguien afirmar que éstas son "opciones o formas diferentes de estar sano", puesto que la primera consecuencia de semejante disparate sería la propagación de las

enfermedades, y la muerte de los enfermos por falta de atención.

Precisamente el homosexualismo busca la propagación de la homosexualidad, pero se niega a aceptar que la conducta homosexual propaga también otras enfermedades y es causa indirecta de muchas muertes.

Pero fijémonos qué contradicción: por un lado se propicia la conducta homosexual como si fuera natural, normal y sana, pero por otro lado, para prevenir las enfermedades que esa conducta acarrea, se acude al preservativo, elemento extraño al cuerpo y artificial. La naturaleza no necesita de ningún artificio, a menos que se la altere. Un antibiótico ayuda a restablecer la naturaleza cuando es afectada por una infección. Pero el preservativo es presentado por los homosexuales como panacea para poder paradójicamente ejercer "naturalmente" la actividad sexual. ¿En qué quedamos? Si la homosexualidad no es una enfermedad, ¿qué necesidad hay de acudir al pegajoso adminículo para practicarla sin "contraindicaciones"? ¿O acaso creó Dios al hombre y a la mujer munidos de un complemento de goma para que pudieran unirse sexualmente, sin riesgo de contraer enfermedades? Si la homosexualidad fuera natural, ¿por qué su práctica se traduce en más y más enfermedad, no sólo el sida, sino también en hepatitis, afecciones parasitarias, por supuesto las enfermedades venéreas, el llamado "síndrome intestinal gay", etc.?

Cierto es que en la relación heterosexual, sobretodo en la promiscua, también pueden contraerse estas enfermedades, pero no con la misma intensidad ni efecto multiplicador, puesto que, como hemos señalado, el sistema inmunológico se ve menos afectado en la sexualidad que se practica conforme a la naturaleza.

"La cultura de la muerte"

Tenemos que decirlo con énfasis: la homosexualidad puesta en acto es uno de los tantos fenómenos que pueden incluirse en lo que Juan Pablo II ha denominado acertadamente "la cultura de la muerte", y el preservativo su distintivo. No es necesario acudir a las estadísticas para demostrarlo, porque surge con evidencia. Por lo pronto, porque es imposible la transmisión de la vida en la relación homosexual. En segundo lugar, por la alta tasa de mortalidad que las prácticas homosexuales producen, como consecuencia del sida y otras enfermedades adquiridas en esas circunstancias. Finalmente porque aún cuando se encontrase la solución para detener el contagio de enfermedades en la relación homosexual (cosa que el preservativo ni siquiera logra), el homo-sexualismo de todos modos provoca la muerte espiritual que, en otras palabras, es el pecado mismo.

¡Qué pueril y maliciosa resulta la actitud de quienes pretenden reducir el tema de la educación sexual a enseñar a los jóvenes el uso correcto del preservativo!

La consigna es "con él todo se puede"; sexo con preservativo, "sexo seguro", no importa con quién, ni de qué forma. Como si este nuevo "becerro" de látex

fuera el remedio de todos los males. Ya no es Dios quien establece la ley ni el orden de la naturaleza ni quién provee lo mejor para el hombre, sino el becerro de látex. ¿Para qué lo necesitamos a Dios si tenemos el preservativo? Lo mismo que se preguntaron nuestros primeros padres en el Paraíso: ¿para qué obedecer a Dios, si comiendo del fruto prohibido seremos como Él? Pero por sus frutos los conoceréis, dirá Cristo a sus discípulos, y en el tema que nos ocupa, los frutos están a la vista: con o sin preservativos, el sida ha aumentado, la infelicidad y el resentimiento de los homosexuales practicantes también, y por lo tanto el peligro que se cierne sobre nuestros hijos.

A tal punto que en muchas escuelas de los Estados Unidos, a Dios gracias, ya se recomienda la castidad y la continencia como única forma de detener el avance del sida, ante el estrepitoso fracaso de la recomendación del preservativo. Pero no podía ser de otra manera. La subsistencia de la sociedad sólo puede asegurarse bajo las premisas del orden natural y del acatamiento al evangelio de nuestro Señor Jesucristo.

Pero estas primeras reacciones todavía no son suficientes. El homosexualismo pisa fuerte en todos los ámbitos: el familiar, el político, e incluso el religioso, ya que existen iglesias para homosexuales, que no tienen como fin la atención pastoral de las personas que sufren esa desviación y que buscan un auxilio espiritual para soportar su carga, sino todo lo contrario: cual lobos disfrazados de ovejas, pretenden darle un marco de legitimidad espiritual a la depravación a la que no quieren renunciar los homosexualistas.

¿Qué necesidad hay, por otro lado, de crear iglesias para atender espiritualmente a los homosexuales, si la Iglesia Católica a ningún pecador arrepentido cierra sus puertas, por más repugnante que sea ese pecado?

El aspecto jurídico

Veamos ahora las connotaciones jurídicas del problema del homosexualismo. Decíamos al principio que éste es el movimiento que propugna la promoción de las prácticas homosexuales y la aceptación pública de ellas. En virtud de ello claman por sus derechos. Si partimos de la noción de que el derecho es el orden social justo, o en la definición de Santo Tomás de Aquino, “el ordenamiento de la razón promulgado por autoridad competente, dirigido al bien común”, podremos concluir necesariamente que no existen tales derechos de los homosexuales. Si utilizáramos el discurso malicioso de ellos, tendríamos que decir, cuando menos, que hablar de los derechos de los homosexuales es discriminatorio respecto de los heterosexuales.

¿En virtud de qué los homosexuales pretenden el reconocimiento de sus derechos en cuanto homosexuales? ¿Pertenecen acaso a otra especie? El derecho regula conductas humanas: las del hombre y de la mujer, cualquiera sea su color, su credo o su inclinación sexual. Los hombres de raza amarilla no tienen derechos

por ser amarillos, sino por ser hombres, y los homosexuales no tienen derechos por ser homosexuales sino por ser hombres. De manera que los homosexuales sólo pueden pretender que se les reconozcan sus derechos como seres humanos, pero con las limitaciones propias que hacen al ordenamiento jurídico, cuya finalidad es el bien común. Así los derechos de un hombre en particular pueden ser limitados por el bien del resto de la comunidad. Así por ejemplo mi derecho a escuchar música a alto volumen en horas de la noche puede ser limitado por el derecho a descansar del vecino, y esa limitación es justa y razonable. De la misma forma, los derechos de los homosexuales, que les corresponden por ser hombres y no por ser homosexuales, pueden ser limitados si su ejercicio pone en peligro la paz social o puede afectar la moral y las buenas costumbres. Es lo que se plantea, por ejemplo, respecto del derecho de los homosexuales a ejercer cierto tipo de oficios o profesiones.

Pero el problema principal no se presenta tanto cuando el derecho de una persona debe ser limitado por razones de bien común, sino más bien cuando ese derecho debe serle negado absolutamente. En rigor de verdad no se niega el ejercicio de un derecho sino la existencia misma de ese derecho. En efecto: a un matrimonio se le puede limitar su derecho a tener relaciones sexuales, exigiéndole a los cónyuges que las tengan en la intimidad y no en la vía pública. Se les reconoce el derecho, pero se limita su ejercicio, por razones obvias, dentro de cierto marco. La pregunta sería, tal vez, si los homosexuales tienen derecho a tener relaciones sexuales entre ellos, aunque fuera en la intimidad. Puesto que ningún bien se sigue de ello, no puede reconocerse siquiera la existencia de ese derecho.

Pero de todos modos, y aunque aceptáramos que el ámbito de la privacidad escapa a la potestad punitiva de la ley, el problema es que los homosexuales salen a la calle e inundan los medios de comunicación, proclamando su derecho a practicar todo tipo de aberraciones, en forma privada o en la vía pública, sin que caiga sobre ellos el peso de la ley. ¿Acaso no podría el violador proclamar su derecho también de seguir violando, entendiendo que ésa es para él una opción más de ejercer su “derecho a la sexualidad”? Si se condena al violador, ¿por qué no al homosexual, que no tiene escrúpulos en satisfacer sus apetencias corrompiendo menores?

Una parodia de la familia

Quieren unirse en matrimonio. Pero ¡qué curioso! En la época en que vivimos, que ha desnaturalizado por completo a la institución matrimonial, despojándola de sus caracteres monogámico e indisoluble, los homosexuales pretenden levantar esas banderas para presentar su unión como más respetable. ¡No es posible aceptar tamaña hipocresía! Por lo pronto, porque la naturaleza de las cosas está dada por su carácter ontológico. Y el matrimonio es y ha sido desde siempre, por derecho natural, comunidad de vida entre hombre y mujer, ordenada al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole.

Dos personas del mismo sexo, por imperio natural, podrán ser amigas, pero no podrán alcanzar jamás esa plenitud del amor que sólo permite la complementariedad de los dos sexos.

Pero de superstición en superstición, los homosexuales pretenden también ser padres. Presos de un egoísmo sin límites, conscientes de que la unión homosexual no tiene efecto reproductor, abogan por su derecho a adoptar niños. Para ello empezarán por negar que el niño adoptado pueda sufrir secuelas psicológicas por tener "padres" homosexuales. Es más: verán con agrado que el hijo les salga homosexual, como si fuera lo más natural del mundo.

Es como para preguntarse si realmente Dios destruyó a Sodoma y Gomorra, o simplemente permitió que la homosexualidad se multiplicara de modo tal que al cabo de un tiempo desapareció la actividad reproductiva en esas poblaciones, con la consiguiente extinción de los habitantes por muerte natural.

El homosexual que quiere adoptar no se preocupa por el bien del niño, sino por su propio capricho de tener un bebé. Un bebé que el día de mañana no sabrá a quién llamar mamá y a quién papá, pero lo más probable es que termine internado en un psiquiátrico, a menos que pueda escaparse a tiempo de ese hogar tan peculiarmente acogedor, siempre y cuando no haya sido también víctima de las relaciones incestuosas a las que lo someterán los padres adoptivos, porque en materia de sexo no existen barreras morales para los homosexuales.

La pretensión de formar una familia y de adoptar niños no hace más que poner en evidencia que el homosexual no se soporta a sí mismo y de alguna manera quiere parecerse a las personas normales. Clara demostración del engaño en que viven, buscando un remedo de lo normal a modo de consuelo. Pero un remedo, al fin, que no los obligue a modificar sus perniciosas conductas.

Asociaciones de homosexuales

La formación de asociaciones de *gays* o de lesbianas es otra falacia. ¿Qué fin pueden perseguir esas asociaciones? Toda asociación tiene un fin específico: así, por ejemplo, una sociedad comercial, obtener una ganancia mediante la producción de bienes y servicios; un sindicato, mejorar las condiciones salariales de los trabajadores; una compañía teatral, montar espectáculos. ¿Y una asociación homosexual? ¡Pues promover la actividad homosexual! Es lo que surge de la propia denominación. A estas asociaciones, por lo tanto, no se les debe reconocer legitimidad alguna, puesto que no se forman para un fin lícito ni están ordenadas al bien común.

Mediante la formación de estas asociaciones, los homosexuales pretenden defender sus supuestos derechos de difundir la práctica de actividades homosexuales, de proponer la homosexualidad como un estilo de vida natural, de obtener licencia para casarse y adoptar criaturas, de practicar todo tipo de

parafilias, etc.

También bregan para que los estados aumenten el presupuesto para la campaña de lucha contra el sida, pero no se preocupan por hacer desaparecer la causa principal de la enfermedad, que es la promiscuidad y la homosexualidad práctica. Debemos decir con toda dureza que es injusto distraer parte del presupuesto de salud para socorrer a aquellos que han buscado su propia desgracia, si es en detrimento de la ayuda que debe brindarse a los que contraen otro tipo de enfermedades sin culpa propia, como sucede con los chagásicos, o los que contraen el cólera, víctimas de la situación de extrema pobreza.

No se trata, por supuesto, de negarle asistencia al enfermo de sida -que hoy día, además, puede no ser homosexual, y aunque lo fuera, igual debe ser atendido-, sino de atacar las causas, que siempre son originariamente de carácter moral. Bien podemos afirmar que si desaparece la promiscuidad y se dejan de lado las prácticas homosexuales, el sida tiene poca esperanza de vida. Es necesario, por lo tanto, más que aumentar el presupuesto de salud, propiciar una modificación de conductas.

Algunas reflexiones

Para ir cerrando esta exposición, con la que, desde luego, no pretendo agotar el tema, pero sí contribuir al llamado de alerta que el problema del homosexualismo debe provocarnos, quiero dejar unas pocas reflexiones más:

1) No nos dejemos engañar por los *slogans* ni las frases hechas, tales como, por ejemplo, cuando se dice “mientras no me molesten, los homosexuales que hagan lo que quieran”. Tengamos en cuenta que ese “hagan lo que quieran” pueden hacerlo con alguno de nuestros hijos, precisamente porque en la mayoría de los casos, la homosexualidad se genera en la etapa de la preadolescencia; de ahí la íntima relación con la maduración psíquica de la persona, que abarca lógicamente el aspecto de la sexualidad. Por eso el afán del homosexual de buscar chicos como carne de cañón. Bien podemos decir que la homosexualidad es socialmente contagiosa. En la medida que adquiere consenso y aceptación, se va expandiendo.

2) Tengamos bien en claro que la práctica homosexual es el principal obstáculo para que el homosexual mantenga al menos un equilibrio psíquico. El que se contiene, en cambio, tiene más posibilidad de curación y de alcanzar una armonía espiritual. El solo hecho de no degradarse con las prácticas contra natura contribuye a lograr esa meta.

3) Si bien hay casos excepcionales de parejas de homosexuales que se mantienen estables, lo corriente es el intercambio permanente de relaciones entre los homosexuales, no obstante la pretendida y ya comentada conversión al matrimonio que promueven. Ese intercambio permanente es fruto, precisamente, de la continua insatisfacción. El caso de las parejas estables encuentra más

explicación en el temor a la soledad que llega en un momento de la vida, que en la atracción sexual propiamente dicha.

4) El homosexualismo es un ingrediente más de la degradación moral de las postrimerías del siglo XX. Solo rescatando el sentido tradicional de la familia y el concepto de la sexualidad como lo enseña la Iglesia, podremos detener el avance de este nefasto y disolvente movimiento, unidos en la oración y renovando la lucha individual e institucional.

5) Finalmente, otro mito que debemos desterrar es el de las cualidades de los homosexuales. Si nos preguntáramos: ¿qué podemos rescatar de los homosexuales? Debemos responder con firmeza: ¡pues absolutamente nada! Nada podemos rescatar de un homosexual en cuanto tal. Sí podemos resaltar las virtu-des de una persona homosexual, pero con la clara conciencia de que su condición homosexual no es la génesis de esas virtudes. Valga el comentario para aclarar la situación de algunos personajes de la historia: filósofos, guerreros, escritores, artistas, etc., que han sido caprichosamente interpretados por los homosexualistas.

En efecto: así como Goya fue un artista genial no por su esquizofrenia, sino a pesar de ella, lo mismo podemos decir de Leonardo da Vinci, que fue un artista brillante no por su homosexualidad aparente, sino a pesar de ella. Julio César no logró la grandeza de la república romana por sus prácticas bisexuales, sino también a pesar de ellas. En todo caso, sus depravaciones deben interpretarse como precedente de la caída que sobrevendría luego en épocas del Imperio, como consecuencia de la relajación de las costumbres.

La grandeza de Platón no radica en la exaltación sobrevalorada del amor entre los hombres, a despecho del amor a la mujer (que en la concepción de la época sólo era considerada para procrear), sino en la claridad de su pensamiento, puesto de manifiesto en la alegoría de la caverna, tal vez la simbología pagana más cercana al Evangelio.

La genialidad del artista, el coraje del guerrero, la profundidad analítica del filósofo, nada tienen que ver con la homosexualidad.

No puedo dejar de mencionar aquí, como ejemplo más cercano, a un escritor argentino recientemente muerto de sida, Oscar Hermes Villordo, homosexual declarado. En uno de sus últimos reportajes reconoció haber sido promiscuo y que nunca fue feliz. Cuando se le preguntó qué sucedió cuando el hombre que amaba lo dejó, contestó: “Entonces llegó el andar solo de noche. La desesperación. La desesperación se convirtió en lujuria, y esa lujuria en promiscuidad”. Tal vez este hombre haya sido un buen escritor, pero su mejor legado es, sin duda, sus últimas declaraciones, patéticas a la vez que aleccionadoras, fiel testimonio de la infelicidad del homosexual que no renuncia a la promiscuidad, ni a su depravación.

Un cuento ejemplar

Para terminar, quiero recordarles un cuento.

Había una vez un rey tímido y de poco carácter al que un día visitaron dos sastres para ofrecerle un vestido nuevo. El rey los recibió y los sastres, haciendo mímica con las manos sin tener nada en ellas, le decían que la tela que le mostraban era de finísima calidad. El rey, absorto y dubitativo no se animó, por no pasar por tonto, a decirles que no veía nada. Días después volvieron los sastres a vestir al rey con el "traje nuevo". Le quitaron las ropas que tenía puestas y lo vistieron con ¡nada! El rey quedó desnudo pero convencido de estar mejor vestido que nunca. Sus sirvientes no se animaron a decirle nada por no ponerlo en ridículo. Cuando el rey salió a la calle, las gentes se asombraron, pero tampoco atinaron a decirle nada al rey y callaron, hasta que un humilde pastorcito, que nada tenía que perder, exclamó: "¡El rey está desnudo!", con lo que estalló el pueblo en carcajadas y el rey sintió la humillación de lo evidente, que hasta ese momento había pretendido negar.

¿Cuál es la metáfora? Los sastres son los homosexualistas que presentan a la homosexualidad como una condición natural del hombre y como un producto de primera calidad que puede imponerse sin que nadie reaccione contra ella, de la misma forma que los sirvientes del rey y el pueblo callaron frente a la desnudez de aquél. El rey representa a cada nueva víctima de los homosexuales, que no opone resistencia por su flojedad de carácter y termina por convencerse de que ha adoptado la postura sexual correcta. El pastorcito representa al cristiano que debe haber en cada uno de nosotros, humilde, pero valiente y fiel a la verdad, que no duda en proclamarla y denuncia la anomalía. Finalmente, la carcajada del pueblo es la risa de Satanás que se complace con la desgracia del hombre, en este caso la del rey humillado y desnudo frente a su pueblo.

Pero el cuento no termina allí. El rey enfurecido ordena matar a todo su pueblo como venganza, de la misma forma que el homosexualismo produce muerte por promiscuidad, resentimiento o venganza. Sólo se salvó el pastorcito valiente y decidido, seguramente ayudado por su ángel de la guarda.

Como corolario: no dejemos que el diablo se ría de nosotros. Asumamos la defensa de nuestros valores cristianos con decisión y valentía. Luchemos para que el orden natural creado por Dios brille en todo su esplendor. Breguemos para que el hombre, puro y viril, pueda siempre decirle a la mujer gallarda y femenina los versos del Cantar de los Cantares: "¡Qué hermosa eres, amada mía, qué hermosa eres!; son tus amores más deliciosos que el vino, y el aroma de tus perfumes más encantadores que todos los bálsamos".

LA FAMILIA Y EL DERECHO

PEDRO BAQUERO LAZCANO

1. El 22 de marzo de 1986, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe emitía un documento trascendente denominado *Libertatis conscientia*, en el cual se puntualiza que el "*reconocimiento de un orden jurídico como garantía de las relaciones dentro de la gran familia humana de los pueblos se ha debilitado cada vez más*". El Derecho declina peligrosamente como principio organizador de la convivencia humana, así en el orden interno como en el orden internacional, así entre los individuos, como entre los Estados. En el eclipse del Derecho, va surgiendo *el Poder puro de la Voluntad como su sustituto*, y entonces la norma jurídica deja de ser la expresión de la Justicia para convertirse en un formalismo instrumental de la decisión previamente adoptada. Parece que, cada vez más, primero se decide lo que se quiere y luego se establece la norma jurídica para justificar esa decisión; cuando lo razonable es que primero se escuche a la norma jurídica y, luego, se adopte la decisión adecuada a la misma. Porque la decisión debe seguir los dictados de la recta razón. Y sin embargo, cada vez más se tiende a lo inverso, o sea a que la Voluntad se adueñe de la Razón y la deforme hasta convertirla en su sierva, en su instrumento.

2. En este proceso ha desempeñado un papel importante y ciertamente negativo, *el Positivismo jurídico*. Es verdad que una de las normas del Derecho Natural impone concretar sus normas, en el tiempo y en el espacio, y esto es función del Derecho Positivo. Pero una cosa es el Derecho Positivo, establecido por la autoridad humana, y otra, muy distinta, es el positivismo jurídico, que expulsa al Derecho Natural y solamente reconoce como Derecho al establecido por los hombres. Esto ha llevado a decir, en el mismo documento citado, *Libertatis conscientia*, que "a la luz del Evangelio, un buen número de leyes y de estructuras parece que llevan la marca del pecado y prolongan su influencia opresora en la sociedad". Corresponde, entonces, restablecer *el sentido y el concepto del Derecho*. Para ello nos valemos de *las cuatro causas clásicas*, la material o principio indeterminado de una cosa; la formal o principio determinante de la misma; la eficiente, o sea quien pone la causa formal; y la final, esto es el término intencional de la acción del agente.

La causa *material* del Derecho es *la relación interhumana*. La relación es la afectación de un hombre, en este caso, por la actividad de otro. Pertenece al orden de los accidentes, por lo cual no existe en sí mismo, sino como afectación o algo que les pasa a los hombres. Y es principio indeterminado, por cuanto las relaciones entre los hombres pueden organizarse por distintas maneras, de tal suerte que una cosa será la Moral social y, otra, el Derecho; una cosa será la Sociología y otra, la Filosofía Política. Aunque todas, ciertamente, *organizarán de diferente manera a la misma materia*, o sea a las relaciones humanas.

La causa *formal* del Derecho es la *justicia coercible*, o sea la norma justa coercible. La *justicia*, según la definición de Ulpiano, definición insuperable hasta hoy, es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo. En esa justicia cabe *la justicia conmutativa*, cuya síntesis más precisa nos suministrará el jurisconsulto romano Paulo, al pretender comprender los contratos que, en el Derecho Romano, no tenían nombre: *do ut des* (doy para que des); *do ut fagas* (doy para que hagas); *fago ut des* (hago para que des); *fago ut fagas* (hago para que hagas); y cabe la *justicia distributiva*, definida por Santo Tomás en términos claros y eternos: *gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem*, el gobernante o dispensador da a cada uno según su dignidad, y la primera de las dignidades, y ciertamente la más alta, es la condición del hombre, por lo que, en esa justicia distributiva, se asienta *la justicia social*. Pero la Justicia en la norma jurídica es coercible, esto quiere decir, que es posible y válido, imponerla aun por la fuerza. La coacción es el ejercicio de la fuerza; la coercibilidad es la posibilidad de su ejercicio. La norma justa coercible: he ahí la causa formal del Derecho.

La causa *eficiente* del Derecho es Dios y el hombre, el primero como Creador y el segundo como intérprete del Primero. En efecto, Dios ha pensado eternamente cómo deben ser las relaciones interhumanas. Este pensamiento de Dios, eterno como es eterno su Verbo, es la ley eterna.

Cuando Dios crea, crea de acuerdo a lo que piensa; luego, la creación entera, por ser creada, *participa* de ese maravilloso pensamiento divino. Esta participación es la *ley natural* válida para todos los seres de la Creación. Como parte de la ley natural, en cuanto ésta regula las relaciones interhumanas, aparece el Derecho Natural, o sea el conjunto de principios y reglas queridas por Dios para regular las relaciones entre los hombres.

Sabido es que el hombre es una criatura racional, o sea que puede conocer las ideas universales, como lo son todos los conceptos que manejamos, todas las definiciones que hacemos, como cuando hemos dicho anteriormente lo que es la justicia. Pero si puede conocer lo universal, puede conocer diversas maneras de realización particular de ese universal. El animal tiene hambre, ve un pedazo de carne y lo come. El hombre puede imaginar formas diversas de ese pedazo de carne cruda, y entonces lo cocina y recién lo come. El hombre, pues, se crea alternativas; el libre.

Ahora bien, todo hombre, antiguo, medioeval o moderno, es unidad de materia y espíritu, de cuerpo y alma; es decir, tiene una naturaleza, una constitución de su ser que lo hace hombre y no piedra, etc. Esta naturaleza es la correspondiente a un ser racional y libre. Luego, su razón debe orientar rectamente a su conducta; su libertad lo hace responsable de su deber de perfección moral. Pero si el hombre tiene el deber de su perfección moral, tiene derecho a todo lo que necesita para cumplir ese deber, pues no se impone una obligación sin otorgar al obligado, los medios para cumplir su obligación. Estos derechos universales de la persona humana son básicamente tres, conforme a la hermosa precisión de Santo Tomás: a) aquellos que derivan del principio común a toda la creación, y que, en el caso del hombre, es el derecho a la vida; b) aquellos que derivan del principio común a todos los vivientes de este universo sensible, y que, en el caso del hombre, es el derecho a la perpetuación de la especie, o sea los derechos de la Familia; c) aquellos que derivan del principio exclusivo del hombre a la Libertad. Vida, Familia, Libertad. Ahí están todos los derechos naturales del hombre, entendido como naturaleza creada por Dios.

La *causa final* del Derecho es la justicia realizada en las relaciones interhumanas. Como ya hemos hablado de la justicia, no insistiremos en este tema.

Entonces podemos ya sintetizar el *concepto del Derecho* y decir: es el conjunto de normas justas coercibles que regulan las relaciones recíprocas entre los hombres, conforme a la Voluntad de Dios y a la interpretación de esa Voluntad hecha por los hombres, para el imperio de la justicia en aquellas relaciones interhumanas. En este aspecto, ya podemos advertir que la lucha por el Derecho es la lucha por el imperio en el mundo de la Voluntad de Dios; es tarea, pues, sagrada.

3. Pero ha ido avanzando en el mundo una tendencia contraria a este concepto y a este sentido del Derecho.

Contra la Norma justa, el Pacto humano. El Derecho no será ya lo que debe ser conforme a la naturaleza humana, *sino lo que acuerdan los hombres. El individualismo.*

Contra las materias de las relaciones, se hizo materia de las personas humanas, y el Derecho no será ya la garantía divina de la dignidad de la persona humana, sino el *instrumento del Poder para dominarla. El totalitarismo.*

Contra la Justicia, el Placer... de los que pueden aún tener placer, excluyendo de un modo satánico a los que sufren, porque enturbian el placer de los ricos y famosos. *El hedonismo.*

4. La *Familia* es una institución de derecho natural, porque se funda en la diversidad sexual del ser humano, creada por Dios, y en la atracción consiguiente del varón y la mujer. Esta es la relación primera del orden familiar, es la relación conyugal, verdadera sociedad orientada como finalidad al amor mutuo de los esposos, y a la procreación para la perpetuación de la especie.

Como *ese amor mutuo implica la mutua donación*, no es concebible la relación conyugal sino entre *un solo varón y una sola mujer*. Porque en el amor se dona la persona, que es una. Pero como *la finalidad es la procreación*, y el ser humano, varón o mujer, es responsable de sus actos, la procreación exige la indisolubilidad del matrimonio para acompañar el desarrollo del hijo. El Amor es elevado por Dios a signo sensible y eficaz de la gracia de Dios, o sea que es *un sacramento*.

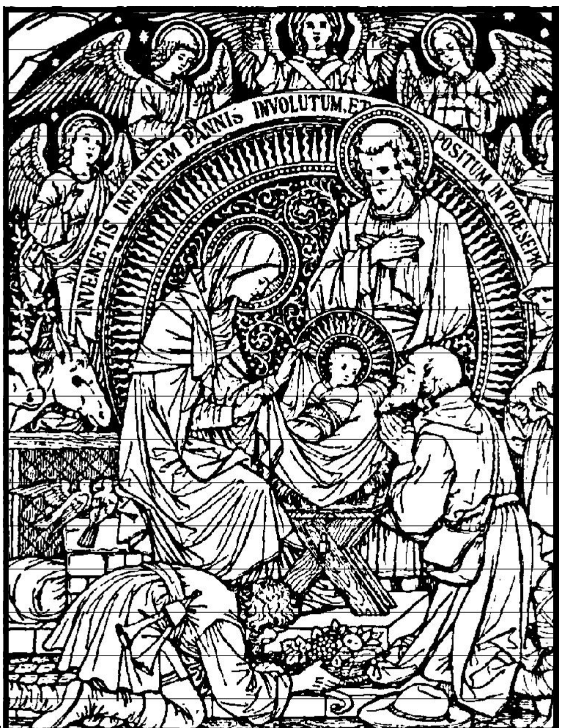
Sociedad heterosexual, unitaria e indisoluble: Sacramento.

Si aparecen los hijos, como habitualmente ocurre, surge una nueva relación, que es *la relación filial*, entre padres e hijos, que, con el crecimiento de éstos, va configurando una nueva sociedad. Y ya tenemos dos sociedades coexistiendo en la Familia: la conyugal y la filial. Pero si los hijos son varios, aparece *una nueva relación, la relación fraternal,* la relación entre los hermanos, y con el crecimiento de los hermanos, esa relación se transfigura en una sociedad fra-ternal. Y ya *son tres las sociedades que coexisten en una Familia: la conyugal, la filial, y la fraternal*. Por eso, cuando una de estas tres sociedades falta, se intensifican las otras. En las tres la finalidad es el amor, en el sentido tomista de la expresión: *amare aliquem, velle ei bonum*; amar a alguien es querer para él lo bueno. Pero como la finalidad de amor se orienta también al pleno desarrollo de nuevas personas, cada una de estas sociedades va desenvolviendo virtudes específicas, en las cuales se esconde la raíz última del verdadero misterio de la Familia, reflejo cierto de Dios. La *solidaridad* entre los hermanos; la *profecía* de los padres anunciando lo que viene a sus hijos; *honrar* los hijos a los padres, asumiendo crecientemente que en ellos está el principio de su existencia y, por tanto, de todos sus bienes; y *el amor* entre los esposos para la obra común del desarrollo de los hijos, si los hay, o del tránsito por la vida, si no los hay. He ahí virtudes específicas de la Familia. Y el secreto profundo de esta institución no es otro que el aprendizaje por cada miembro de la Familia, del ser del otro. Todo el padre está en el hijo y en la madre. Toda la madre está en el padre y en el hijo. Todo el hijo está en la madre y en el padre. Y casi estamos hablado ya de la Santísima Trinidad, modelo último de toda Familia. Porque Dios es una Familia. El Ser infinito de Dios es llevado por Tres Personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Todo el Padre está en el Hijo y en el Espíritu Santo. Todo el Hijo está en el Padre y en el Espíritu Santo. Todo el Espíritu Santo está en el Padre y en el Hijo. Pero no lo están de la misma manera. Porque el Espíritu Santo es Amor, y por eso su símbolo en la Familia es la madre. Porque el Padre es el Principio, y por eso su símbolo en la Familia es el padre. Porque el Hijo es la Forma de Dios, su Plenitud, su Verbo, su Luz, y por eso su símbolo en la Familia es el hijo.

Pero hay más: *la Familia es la primera vida social del hombre y, por eso, se la proclama base y célula de la Sociedad.* Porque no se funda en la ocurrencia humana, sino en la naturaleza misma del hombre. Si el Derecho es Justicia, la ley la reconocerá como sociedad perdurable de un solo varón y una sola mujer; heterosexual, única e indisoluble. Además, por la institución de la Patria potestad precisará los principales derechos y deberes de los padres para con los hijos que,

a su vez, marcan los deberes y derechos de los hijos con los padres.

Pero el fondo del problema jurídico es si se reconoce que hay *una naturaleza humana*, un modo de ser universal para todo hombre, que exige ciertos comportamientos; o, por el contrario, como lo pretende el individualismo, si cada ser humano crea su propia esencia a partir de su libertad. Entonces la libertad deja de ser responsable y se vuelve arbitraria. Y *en el reino de la arbitrariedad*, la libertad sólo la tienen los poderosos: los reyes, los magnates, los tribunos, los ricos, todos aquellos que el sexto sello del Apocalipsis anuncia huyendo a las cavernas, para preservarse de la rebelión de la naturaleza. Si la libertad es racional, todos los hombres son libres. Si la libertad es arbitraria, solamente son libres los poderosos.



5. Avanza en el mundo una tendencia que va socavando el sentido y el concepto del Derecho, sustituyendo su esencia de expresión de la justicia, por mero pacto de los intereses. Y como ya se había reconocido a nivel mundial, por la Declaración Universal de los Derechos del hombre, los derechos a fundar una familia y a su asis-tencia y desarrollo, la caprichosa voluntad humana, *busca en el Pacto modificar a la Naturaleza. Y entonces trata de que la Familia no se origine en la relación heterosexual, única e indisoluble*. Primero se atacó a *la unidad*; se hizo hábito la doble vida del hombre, con su esposa y la oculta querida. Luego, se atacó a *la indisolubilidad*, con el divorcio. Finalmente se atacó a *la heterosexualidad*, y se tiende a considerar que basta la convivencia habitual de dos seres humanos, para inaugurar una familia. De ahí que *el Parlamento europeo* solicitara a los parlamentos de los doce miembros de la Unión Europea, que sancionen una legislación que permita la apertura de familias de homosexuales, con derecho a adoptar y educar niños. Basta ver el cuerpo desnudo de un varón

y de una mujer, para darse cuenta a la evidencia que la naturaleza convoca a la unión heterosexual y no a la unión homosexual. Por eso el Papa acaba de inaugurar la restauración de la Capilla Sixtina, con todos los desnudos pintados por Miguel Ángel, diciendo que es toda una teología del cuerpo humano. Porque nuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo y, en ellos, se conoce la voluntad de Dios.

Pero como el placer es la finalidad concebida por el error, para el Derecho, todo lo que resiente ese placer, ese hedonismo de vida, debe ser expulsado, muerto y aniquilado. El demonio sólo trae la muerte, dice la Santísima Virgen María en nuestro San Nicolás. *Para los infantes el aborto; para los viejos, la eutanasia; para los adultos, la guerra. Hay un evidente plan de asesinato mundial en marcha*. Y tiene sus razones irrazonables: la población del mundo crece en el presente siglo, hasta duplicarse en 40 años, frente a un proceso que en los siglos anteriores llevaba 150 años. En siglo y medio, las condiciones de vida se iban adaptando para recibir esa duplicación de seres humanos. Pero en 40 años el proceso se vuelve vertiginoso. Y entonces no quedan sino dos soluciones: a) concertar la explotación de las riquezas del planeta, prácticamente inagotables; y distribuir los bienes, practicar una urgente justicia social internacional; b) o bien matar gente. Impedir el nacimiento de los embriones, que ya son seres humanos. Terminar de una vez con la atención de los ancianos y enfermos. Y como todavía sobra mucha gente, una guerra hace el resto. Quedarán pocos, ricos y famosos, para gozar de las cosas de esta vida. El egoísmo no tiene límites y busca la muerte. En setiembre de este año se realizará en *El Cairo* una conferencia sobre población y desarrollo, propiciada por las Naciones Unidas. El informe, felizmente aún no aprobado, prevé la necesidad de 173.000.000 de operaciones de esterilización, de negros, asiáticos o sudamericanos, por cierto; unos 8.000.000.000 de abortos, etc., etc. Satanás tiene últimamente mucho trabajo. Pero tiene un Enemigo implacable, que es la Mujer vestida de sol, con la luna a sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Mujer que se pasea por el mundo nuestro, desde San Nicolás a Medjugorje, desde Japón al África, pidiéndonos la conversión y el uso de nuestra única omnipotencia: la oración.

EL VERDADERO INDIGENISMO

RICARDO OLVERA TORRES

EL único verdadero indigenismo fue el de los misioneros que, con infinito amor y dedicación, evangelizaron a nuestros pueblos indígenas, aprendiendo sus lenguas, rescatando sus valores y tradiciones y "haciendo fecundas las semillas del verbo, presentes en el hondo sentido religioso de sus culturas... dándoles [a éstas] con la fe cristiana, un significado nuevo y más profundo", como les dijo S. S. Juan Pablo II a los indígenas de Yucatán (Homilía en Xoclán, 11 de agosto de 1993).

Los finos violines que el "Tata" Vasco de Quiroga enseñó a tocar y a construir a los tarascos, y que aún se escuchan por tierras michoacanas, los coros sacros de voces indígenas que maravillaron a los viajeros europeos por tierras de América, los retablos dorados y las catedrales de "piedras vivas" talladas por manos morenas, fueron sin duda el vehículo de ese gran milagro de Dios que fue la evangelización de este apartado continente.

Además del ejemplo de aquellos "intrépidos luchadores por la justicia y evangelizadores de la paz" (Puebla n. 8), que en el cumplimiento de su misión apostólica llegaron muchas veces al martirio, fue sin duda la belleza del arte cristiano lo que cautivó el corazón de esos pueblos, y el medio por el cual pudieron sobreponerse a su derrota, entender las grandes verdades del Evangelio e incorporarse en cuerpo y alma a la construcción de esta nueva nación mestiza, querida y fundada por Santa María de Guadalupe.

A raíz de los recientes acontecimientos de Chiapas, se ha desatado en México una renovada fiebre "indigenista", tanto en los círculos oficiales como en la oposición. Aunque en el terreno de las causas socio-económicas de la marginación indí-gena estas posiciones difieren, en lo que sí concuerdan es en una cosa: en que la causa "de fondo" fue –según ellos– la invasión que estos pueblos sufrieron hace 500 años. Algunos, en su desesperación de encontrar culpables, llegan al extremo de culpar de esta situación a la evangelización misma, ya que, según esta versión, les impuso una religión y una cultura contraria a sus valores y tradiciones.

Nada más falso. La actual situación de miseria y marginación indígena no se debe en lo absoluto a los 500 años de evangelización, que en los primeros tres siglos, aun con todos sus yerros y limitaciones, había logrado convertir al Nuevo

Mundo en una gran nación cristiana y civilizada. Se debe al gran fracaso del sistema liberal y ateo que se impuso no sólo en el nuevo, sino también en el viejo mundo, a partir del triunfo de las revoluciones jacobinas hace 200 años. La implacable descristianización que se inició con el triunfo jacobino en todo el mundo occidental, tuvo en Hispanoamérica su preámbulo fatal en 1767, cuando el monarca español Carlos III, bajo la influencia de las logias masónicas, decretó la expulsión sumaria de los padres jesuitas de todos sus dominios de Europa y América.

Cualquiera que haya visto la película "La Misión", tendrá una idea de la terrible tragedia que esto significó para los cientos de miles de indígenas que, en las selvas y desiertos más apartados y agrestes, se habían ya asentado y cristianizado, aprendiendo con rapidez todas las artes y ciencias de la época. Con la expulsión de sus amados padres, y en muchos casos con la destrucción de sus pueblos, templos y misiones, no solo en las famosas Reducciones del Paraguay, sino también en nuestras sierras y desiertos de Chihuahua, Sonora y Baja California, quedaron abandonados a su suerte y se vieron obligados a volver a sus selvas y montes, a merced de sus chamanes y sus miedos ancestrales. Igualmente en Texas y California, algunas décadas más tarde, con la "secularización" de las misiones franciscanas, con lo cual estos amplios territorios quedaron en lo esencial abandonados.

Lo mismo sucedió un siglo después en toda la nación, con la expropiación y arrasamiento de cientos de templos, conventos, hospitales, bibliotecas y universidades, muchas de ellas dedicadas a la educación y asistencia preferencial de los indígenas, con la revolución liberal e "ilustrada" de la Reforma, apoyada militar y económicamente desde los Estados Unidos; y volvió a suceder en pleno siglo XX con la terrible persecución religiosa de 1917 a 1937.

Cuando al indígena se le arrebató de golpe su religión y su querido arte cristiano, se rompió el vínculo primordial que lo había integrado y a pesar de todo lo mantenía unido a su nueva nación. Y con esto se inició la cruel y sistemática marginación de nuestros hermanos indígenas y campesinos, llevada a los extremos que hoy estamos conociendo en Chiapas.

Pero la más cruel ironía de todo esto es que precisamente los responsables de este crimen histórico, los gobiernos y partidos liberales y anticlericales, sean los que más han fomentado y usufructuado el falso indigenismo retórico y jacobino, que tanto daño ha hecho a México por más de 200 años.

El indigenismo oficial

Esa cuasi-religión oficial llamada indigenismo, que exalta y justifica ciegamente todo lo indígena, y condena por oficio nuestro elemento hispánico y cristiano, ha sido el principal instrumento de guerra cultural de los poderes anglosajones para dividirnos y dominarnos. Fue nada menos que Joel R. Poinsett, el primer embajador norteamericano en México y representante de los intereses esclavistas y expansionistas de ese país, quien, so pretexto de defender los derechos humanos

de los indígenas, lanzó la política de linchamiento y expulsión de españoles de México después de la Independencia, a través de las numerosas logias que él mismo fundó en el país.

La táctica fue y ha sido tan sencilla como eficaz: exacerbar los odios y resentimientos ancestrales del indígena en contra de todo lo hispánico, desgarrando así el tejido de nuestra naciente nacionalidad. Reavivar la insidiosa "Leyenda Negra" contra España y su obra evangelizadora en América que, con todas sus limitaciones, fue una de las empresas más heroicas y fructíferas de la historia cristiana.



José Guadalupe Posada: Calavera zapatista

Esto ha sido durante 200 años el centro de la estrategia an-glosajona de subversión e intervención en Hispanoamérica. Y lo sigue siendo, tal como se muestra en las recientes declaraciones de algunos voceros del Departamento de Estado y el Congreso norteamericano, sobre el supuesto "derecho" de su país a intervenir en México, siempre que se trate –por supuesto– de defender los derechos humanos de los indígenas (*La Opinión*, 3 de febrero de 1994). Sin embargo, son las llamadas fuerzas de izquierda las que con más entusiasmo están contribuyendo a darle credibilidad a esa farsa propagandística.

El indigenismo marxista

La combinación de aquel viejo indigenismo jacobino con las tesis marxistas de lucha de clases, le ha dado al producto una virulencia mucho más sangrienta y eficaz. El ejemplo más claro es el de Sendero Luminoso en Perú, que desde 1982 ha cobrado varias decenas de miles de vidas –la mayor parte, de los que ellos llaman indígenas renegados– en una implacable guerra de exterminio contra todo lo que se oponga a la implantación de su utopía incaica. Han arrasado todo lo que represente a la "civilización occidental burguesa", incluyendo infraestructura eléctrica, industrial o agrícola, educación, cultura, servicios, e incluso la "religión de los conquistadores", y se han convertido en los mejores aliados del narcotráfico internacional.

El origen de esta monstruosidad, sin embargo, no está en los escarpados Andes peruanos, sino en algunas cómodas universidades occidentales. "La fase

contemporánea del indigenismo se lanza a mediados del siglo 20, por parte de una red de antropólogos, etnólogos y demás «científicos sociales» de la escuela estructuralista francesa, generada principalmente en la Universidad de la Sorbona de París", dice el investigador peruano Luis Vásquez Medina (Resumen Ejecutivo de EIR, agosto de 1993). "Esta gente, desde mediados de los cincuenta se desplegó en las serranías peruanas para realizar estudios de «perfilamiento ideológico» de las comunidades indígenas".

"En la década de los setentas –continúa Vásquez– este aparato de antropólogos se compenetra con un grupo de psiquiatras y «psicoanalistas sociales» entrenados en el Instituto Tavistock de Londres, la división de guerra psicológica de la Inteligencia Británica".

Una de las conclusiones fundamentales de sus múltiples estudios la da el doctor Max Hernández, psiquiatra y psicoanalista peruano educado en Tavistock, en su ensayo *Memorias del Bien Perdido*, en el que afirma que el peruano y su nación son producto de un acto de violación sexual de la madre india por el bárbaro conquistador español, en lo cual concuerda con Octavio Paz respecto al mexicano. La misión de la "psicohistoria", según Hernández, es la de develar "la condición concreta del mestizo y la cópula que le ha dado origen, que permanecen sumergidas en las zonas inconscientes más arcaicas".

La "marca de bastardía" que hunde al peruano, según esta tesis edípica, sólo podrá ser superada matando al padre autoritario. Para Hernández, la historia es "un ciclo que va de la construcción a la desconstrucción de estructuras". La actual "estructura interna de la sociedad peruana está compuesta por cuatro partes: dos partes son blancas y dos indias... Una parte india avergonzada de la derrota, y servil; una parte blanca dominadora y despectiva que se queja de que Pizarro no haya terminado con todos los indios; otra parte que es heredera de Bartolomé de las Casas y que se siente culpable de ser blanca; y finalmente otra parte india resentida, rabiosa, dolida, que quisiera acabar con las tres otras partes". Es decir, Sendero Luminoso justificado.

Es evidente que la solución al doloroso problema indígena de nuestro continente, y particularmente al de Chiapas, no vendrá de estas tesis marxistas y psicoanalistas, que exacerbando el odio y los resentimientos pretenden seguir utilizando al indígena como carne de cañón de intereses extraños. Ni mucho menos de esa gastada demagogia liberal que tanto ha exaltado y explotado al indígena. Se requiere volver al verdadero indigenismo, al de Vasco de Quiroga, Motolinía, Zumárraga, Francisco Kino y Junípero Serra.

"Queridos hermanos y hermanas –termina diciéndoles Juan Pablo II a los indígenas en Xoclán–: a vosotros, que habéis sido víctimas de tantas injusticias, se refiere también la exhortación del Apóstol: «no os dejéis vencer por el mal, mas venced al mal con el bien» (cf. Rom. 12, 21). Os repito las palabras que os dirigí en mi mensaje con ocasión del V Centenario de la evangelización de América: «El mundo tiene siempre necesidad del perdón y de la reconciliación entre las personas y entre los pueblos. Solamente sobre estos fundamentos se podrá construir una sociedad más justa y fraterna«".

ALBERTO CATURELLI, DOCTOR HONORIS CAUSA

LA UNIVERSIDAD ARGENTINA JOHN KENNEDY OTORGÓ AL DR. ALBERTO CATURELLI EL GRADO DE DOCTOR *HONORIS CAUSA* EN FILOSOFÍA

El día 18 de abril, se reunió el claustro de la Universidad Argentina John Kennedy en acto público solemne en el cual se otorgó al Doctor Alberto Caturelli el grado de Doctor *Honoris Causa* en Filosofía. Este mismo acto fue la primera colación de grados de la Universidad del año 1994.

Abierta la solemne sesión, habló el Magnífico Rector, Dr. Miguel Herrera Figueroa, y luego de referirse al sentido del acto académico y a la personalidad del Dr. Caturelli, le hizo entrega del diploma y le colocó la insignia de la Universidad.

Inmediatamente, el señor Decano del Departamento de Filosofía, Dr. Francisco García Bazán, se refirió a la obra y el pensamiento de Alberto Caturelli en el contexto de la filosofía hispanoamericana.

Concluida la exposición del Dr. García Bazán, el Dr. Caturelli, luego de agradecer la alta distinción, disertó sobre el tema "Universidad, ciencia y sabiduría".

A continuación publicamos los textos de las exposiciones de los doctores García Bazán y Caturelli.

El pensar y la obra de Alberto Caturelli

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

ALBERTO Caturelli, como se ha oído, es Doctor en Filosofía, Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Córdoba por casi 40 años,

Investigador Superior del CONICET, Premio Consagración Nacional y Doctor *Honoris Causa* de las Universidades de Génova y de Puebla. Las enumeradas son las distinciones académicas más altas que se otorgan en el país y en el exterior en la docencia y la investigación. Pero si Caturelli puede ostentar con legítima satisfacción estos reconocimientos, premios y honores, es porque detrás de su brillo se puede comprobar la realización de una actividad sobresaliente y tesonera y la producción de una obra extensa y sólida. Son ellas las que le dan respaldo. Se puede sostener de esta manera que Caturelli es un argentino públicamente prestigioso, de merecida y bien lograda fama y, de ese modo, un paradigma nacional de constancia en su trabajo, de fidelidad a la vocación intelectual y de "amor" sin declinaciones a la sabiduría.

Éste es el modelo viviente, estimados jóvenes, digno de imitar y de emular, que hoy en el momento de recibir vuestros diplomas de graduados, la Universidad les propone como signo de plenitud y estímulo, y es asimismo el motivo que hoy ennoblece a su claustro al invitarlo a formar parte de manera eminente y honrosa de una institución universitaria entregada a la excelencia académica y a la formación integral del hombre desde hace 30 años y que por eso su esencia se define emblemáticamente como: *Trinus et Unus: Vita, Spiritus et Societas*.

Alberto Caturelli es, en síntesis, un filósofo cristiano y por ello, necesariamente, un investigador de la filosofía.

La obra de Caturelli es amplia, profunda y rigurosa. A ella le han consagrado estudios filósofos argentinos como Edgardo Fernández Sabaté, Manuel Gonzalo Casas e Ismael Quiles, e investigadores extranjeros como Sergio Sarti y Alain Guy. Su pensamiento ha sido asimismo en las últimas décadas objeto de tesis de licenciatura en las Universidades de Sevilla y Belo Horizonte, y de doctorado en los postgrados de las Universidades de Málaga y Barcelona.

Partiendo de Platón, San Agustín, Tomás de Aquino, Duns Scoto, y sin marginar los aportes de Pascal, Rosmini, Blondel, Lavelle y Sciacca, nuestro filósofo ha ido desplegando su propio pensamiento en el que simultáneamente interactúan la experiencia existencial vivida con la experiencia filosófica de otros pensadores que concienzudamente analiza, medita, y corrige o asimila.

En el pensamiento de Caturelli creemos que se pueden distinguir dos estratos fundamentales: uno es el originante, el nivel de la reflexión sobre el Ser o plano ontológico; el otro, el original, el plano de meditación que examina la posibilidad del retorno al origen, el existencial o antropológico, y a partir del cual se puede asumir la totalidad de la multifacética tarea filosófica.

Si Caturelli ha podido definir la filosofía como "la respuesta a la vocación del Todo", es porque ha percibido la religación, la atadura firme e irrompible que hay entre la existencia y el ser y ha extraído de esta confirmación el máximo de consecuencias racionales.

A la intuición ontológica antitética primordial de Parménides: el ser es y el no

ser no es, y a su corrección platónica en el *Sofista*: el ser es y el no ser es como lo diferente del ser, Caturelli contrapone la premisa de inspiración hebreocristiana y una de las verificaciones de cómo el pensamiento religioso puede orientar a la razón colaborando en el perfeccionamiento de la filosofía: el ser es y el no ser no es (la oposición parmenídea sigue siendo válida), pero si es imposible que el no ser sea, sí es posible y se impone que el Ser, precisamente porque es, sea señor del no ser, y pueda sin trabas, hacer surgir lo que es, el ente, del no ser, de la nada. El Ser, entonces, se hace presencia unívoca, dicha con un solo nombre, en los entes por el acto de existir, pero se dice, esencial y accidentalmente, de muchas maneras, como lo revela la profundidad de la naturaleza trascendente y la multiplicidad de la creación. Las nociones metafísicas centrales que dan cuenta de la relación entre lo uno y lo múltiple (participación, causalidad, doble analogía: entitativa y proporcional) están ya en juego, pero también el reconocimiento del ente privilegiado que es el hombre, la existencia. *Ek-sistencia,* del verbo latino *ex-sistere*, puesto, erigido, colocado, incoado desde... el Ser. La existencia humana, espíritu incorporado, que no es por derecho propio, sino que sólo posee el ser porque lo comparte por donación, porque es participada, percibe, pues, en sí misma su connatural contingencia, que es, pero que pudo no ser, y así experimenta su nada constitucional permanente. Es esta nada irreductible la que indicando la presencia gratuita del ser en el no ser la determina como criatura. Revelada la creaturidad, los problemas gravitantes de la filosofía se imponen y discurren por los escritos de Caturelli: una antropología basada en el cuerpo espirituado, unidad inescindible que se vuelca sobre sí y está criaturalmente abierta al otro y al Tú supremo y que se despliega como fructificación amorosa en la familia. Una preocupación insistente, por lo tanto, sobre el hombre como ser histórico, que temporalmente situado incluye en su ser de criatura la naturaleza del tiempo como instante distendido que mira a la eternidad. Esta misma problemática se extiende generosamente en el pensamiento de Caturelli al ser comprendido el hombre como espíritu encarnado en situación, que es sujeto cultural al hacer partícipe la existencia por obras que incorporan los valores de la contemplación. Surge de este modo la distinción entre cultura y culturas, que es la diferencia que existe entre la actualidad en sí y los diversos modos de ejercicio que apuntan a ese fin.

Se entiende, entonces, que el "interiorismo espiritualista" de Caturelli, como ha sido denominada su filosofía, sostenga nítidamente que sólo es cultura verdadera la cultura cristiana, puesto que nace de la unión de la totalidad de las dimensiones del hombre, trascendentes e inmanentes, y hacia cuya luz convergen las culturas precristianas.

En todo indicio cultural que encierre el afán de búsqueda de la verdad actúa implícitamente la fe como formas prefigurativas que aspiran a transformarse en fe explícita por la participación en la figura de Cristo, mostración plena de la Verdad. Ésta es la manera como la filosofía cristiana adopta y transfigura los saberes antiguos sin hacerlos desaparecer: la helenidad, la romanidad, la hispanidad y, en el caso concreto, lo americano, transparece totalmente cuando

alcanza la plenitud cristiana. Se da de este modo la posibilidad de las culturas y la cultura, matizada esta última, como realidad en acto, como una pluralidad de culturas cristianas.

El ejemplo americano lo vive Caturelli con intensa profundidad, como filósofo argentino y católico. Si América es bifronte, como ya lo señalara en escritos juveniles, debido a la originariedad muda y hostil de la cultura indígena (sí, indigente y desnuda como lo sugiere la etimología), la originalidad iluminante del acto descubridor y el drama que desata la posibilidad de que la originalidad no brille por sí misma y pueda ser sumergida por el elemento indígena o por un artificio bastardo, su libro más reciente, *El nuevo mundo*, editado en México en 1992 con motivo del V° Centenario y traducido en el mismo año al italiano, demuestra que con el descubrimiento de Colón nació América como un "nuevo mundo" al ser mundo de la conciencia cristiana, porque: "primero, América ya era como mundo viejo, el mundo mítico-mágico de las cosmovisiones indígenas. Una originariedad que será transformada, pero no excluida. Segundo, que la intencionalidad descubridora venía inspirada con propios fines espirituales: la conversión o rescate de las almas para Cristo y la ampliación de su reino... Esta formidable iniciativa... se caracteriza porque aspira a la prolongación y logro del *imperium orbis*, la comunidad de todos los cristianos bajo los signos de la cristiandad... Y si es un deber histórico de España volver a sí misma sin renegar de la inmensa obra que inició hace cinco siglos, cometido iberoamericano es no renunciar a ese legado, sino cumplirlo. Completarlo mediante el logro del desa-rrollo integral, que es tanto natural como sobrenatural". Con formidable capacidad de síntesis histórica, con pensamiento denso y erudición compleja en las áreas de la teología bíblica, la patrística, las religiones amerindias, la historia de España, y los registros jurídicos, teológicos y testimoniales de quienes por primera vez pensaron el nuevo mundo, Caturelli arriba a estos resultados. Y es que éste es el otro aspecto que completa el perfil filosófico del pensador cordobés y que es indisociable de su concepción de la cultura de fundamento ontológico. Porque el hombre busca la verdad del ser en sus vestigios y cuando ahonda esas huellas para remontarse a sus orígenes es realmente in-vestigador, ya que amor a la ciencia y amor a la sabiduría son inseparables y cuando la Universidad aparece como *universitas*, *sympanta*, como decían los bizantinos, totalidad en movimiento simultáneo o corporación de estudiantes y profesores, en el vínculo activo del enlace personal surge la chispa de la iluminación intelectual, que pronto se transforma en hoguera comunitaria que se sigue transmitiendo.

Por eso la obra recientísima de Caturelli, los tres volúmenes de su monumental *Historia de la filosofía en Córdoba*, desde los comienzos del siglo XVII al año 1983, es la ratificación de lo que acabo de sostener.

El título de esta vasta investigación puede inducir a error, si se piensa en términos geográficos o locales y no culturales y de historia de la filosofía. En realidad, se trata de la exposición e interpretación detallada según el método histórico-crítico de los pensadores que pusieron los cimientos de la filosofía en la

Argentina, puesto que los primeros maestros del país, dueños de una reflexión precisa y sistemática, se dieron en el ámbito universitario cordobés, y las primeras tentativas de pensarnos como americanos desde el enfoque de la escolástica, la teología y la utopía de inspiración religiosa, representaron los tempranos esfuerzos intelectuales de la conciencia cristiana para justificarse como descubridora y fundadora, hacedora original de un nuevo mundo, con vocación racional de ultimidad. El libro aparece, entonces, como el eslabón o garantía de la continuidad de la reflexión filosófica occidental en la etapa iberoamericana, puesto que engarza la actividad de fray Alonso de la Vera Cruz, el primer filósofo de Iberoamérica, con las primeras manifestaciones de la filosofía argentina, tiempos y personajes que llegan a ser seminales y prototípicos (piénsese en la riqueza de planteos que van desde el neoplatonismo cristiano de Luis de Tejeda, la metafísica teológica de Bruno Morales, la filosofía del derecho de Domingo Muriel y el realismo utópico de José Manuel Peramás, o tantos otros que el P. Guillermo Furlong entrevió y que ahora Caturelli, siguiendo sus pasos, completa), hasta Lugones, Taborda, Nimio de Anquín, Astrada y otros cordobeses ilustres de nuestro siglo que han enriquecido el patrimonio del pensamiento nacional.

No hay, por lo tanto, cortes ni discontinuidad en el desarrollo de la autoconciencia del hombre nuevo americano, como tampoco la hay en su historia; habrá olvidos, escamoteos y pérdida de la memoria, a veces promovidos con interés desde afuera y desde adentro, pero, en último análisis, el salto prodigioso de siglos que va desde el XVI al XIX, se denuncia como una pirueta artificiosa y vacía que no refleja a nuestra historia intelectual. Ciñéndose al estudio de cursos, manuscritos y ejemplares escondidos de la reflexión de aquellos tiempos de penumbra, Caturelli lo ha podido probar y echar las bases sólidas de la que debe comenzar a ser la historia de la filosofía argentina e incluso, la historia de la filosofía iberoamericana.

Pero es justo reconocer al concluir que la filosofía cristiana del profesor Caturelli no se reduce a su obra escrita, sino que ella se ha tornado materia viva, en su conducta y en su fecunda existencia. En este sentido, la personalidad a quien hoy nuestra Universidad otorga el título de Doctor *Honoris Causa* puede ofrecer con risueña serenidad, sin inmutarse, ese otro título más humilde, el de "profesor". "Profesor", igual que "profesión", derivan de "profesar", *profiteor* en latín, *prosomologeo* u *homologeo* en griego, o sea, declarar pública y abiertamente, ratificar la semejanza entre lo interior y lo exterior, la identidad entre lo que se piensa y lo que se dice y actúa. Profesar filosofía, nos confirma Caturelli, es una disposición a la que acompaña la permanente confesión, y esto es ser *profesional*. Es la mejor lección que nos ha podido dar a nosotros, sus colegas universitarios,

y que puede dar a ustedes que van a comenzar a ejercer sus profesiones. Nada más.

Universidad, ciencia y sabiduría

ALBERTO CATURELLI

TANTO en el agradecimiento por la distinción como en el tema escogido para mi disertación de hoy, he decidido abrir mi corazón, mi abismo interior. Después de algunas dudas, me ha parecido que éste es el camino recto.

Enseña San Pablo: "si alguno piensa ser algo, siendo nada, se engaña a sí mismo" (Gal 6, 3). El texto también puede traducirse: "si alguno imagina ser algo..." porque, en el fondo, sólo es posible imaginar ser algo, no propiamente *pensar*. En el orden meramente natural, en alguno, en mí mismo en este caso, el acto de pensar es, originariamente, acto de des-cubrimiento del ser en el ente (que yo mismo soy); es decir, es acto de de-velación de la absoluta *gratuidad* del acto de ser que en el ente se muestra y, a la vez, le trasciende; tal es lo que hace mucho tiempo llamo la *donatividad* del ser; en cuyo caso, el ente autoconsciente (alguno, yo mismo) por sí mismo es *nada*; pensar que soy algo sin el acto de participación del ser (como imagina la sofística contemporánea) es engaño sin remedio. Pero el texto del Apóstol no es filósofico sino estrictamente sobrenatural, aunque no opuesto al orden natural y se refiere principalmente a la operación libre que *supone* el orden del ser; también en este plano, si alguno piensa ser algo siendo nada, se engaña a sí mismo. De ahí que, cuando alguien recibe un honor, como en este caso, debe pensar que es conferido no a mi ser de persona (donatividad pura) sino a la búsqueda de la verdad en el tiempo; en tal caso el homenaje se orienta principalmente a la verdad del ser mostrada en la búsqueda; solamente por eso puede ser aceptado por el sujeto de la búsqueda como homenaje (compartido) a *la Verdad que nos trasciende*. Por mí mismo, que soy nada, nada merezco. Si imaginara "ser algo" por mí mismo, sufriría un engaño atroz. De ahí que simultáneamente me *alegre* de todo corazón como homenaje a la Verdad fielmente perseguida y me *alarme* (con temor y temblor) de que yo pudiera imaginar que lo merezco por mí mismo. No. Por mí mismo, nada. El Apóstol lo dice: "¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste ¿de qué te jactas, como si no lo hubieses recibido?" (I Cor 4, 7).

I. A la luz de esta convicción, me ha parecido conveniente meditar sobre la Universidad, la ciencia y la sabiduría. No se trata, es claro, de una descripción (que como tal puede ser correcta) sino de plantearse el tema a partir de su fundamento metafísico. Soy consciente de que el solo planteo es contracorriente desde que, hoy, hablar de metafísica constituye una suerte de paleopensamiento extraño a

la recepción de los “mensajes” de cierta hermenéutica “postmetafísica” que no discutiré aquí. Sin embargo, hablar de la Universidad nos pone en ese riesgo –que yo llamaré riesgo feliz– porque preguntarnos por ella equivale, al menos, al acto previo de haber reconocido que la Universidad es un “instituto público de enseñanza donde se hacen los estudios mayores de ciencias y letras, y con autoridad para la colación de grados en las facultades correspondientes”. Claro es que si se trata de *pensar* seriamente a la Universidad, no podemos conformarnos con esta mera descripción. Esta descripción *supone* el enseñar y el aprender que, a su vez, exigen poner en claro el último fundamento de todo saber. *Saber* es, pues, saber-con (*scire-cum*): tal es la misma *conciencia* como evidencia del sí; trátase de un claroscuro y siempre supuesto acto de *saber originario*, respuesta inicial, embrionaria, al llamado o vocación de la verdad del ser. Aparente paradoja de esta primera presencia-ausencia (pues el ser es presencia inagotable) que funda todo pensar al mostrarse en el ente que sabe de sí y del ser. Por ello no es posible *pensar* (como pretende cierto “discurso” sin logos) sin el ser develado *a* y *en* la conciencia; luego, todo pensar es, ori-ginariamente, teoría o visión de la verdad abisalmente anterior. Y así hemos descubierto la naturaleza *contemplativa* de la inteligencia. Este inicial saber originario que en Platón se ordena a la verdad en sí misma (Rep. 7, 533a) constituye lo *académico*; es decir, constituye el espíritu típico de la Academia como expresión de la teoría de la verdad, inútilmente contemplativa. Ésta es la raíz desde la cual podemos acercarnos poco a poco a la naturaleza de la comunidad académica. Veremos enseguida que ésta es también el fundamento de la comunicación humana que toda teoría de la verdad implica, como creo que intuyó Platón certeramente; por ahora nos basta con comprender que todo saber supone la *unidad* de la *alétheia* (o epifanía de la verdad) buscada en el tiempo, mostrada en el tiempo y trascendente al tiempo; de ahí el dinamismo o tensión de todos los saberes –desde los más prácticos a los más especulativos– hacia la unidad de la verdad; este movimiento *versus unum* es la remota raíz de la *Universitas* futura. Y así al menos sabemos lo que decimos cuando decimos que la Universidad es la comunidad académica.

II. La originaria epifanía de la verdad a la conciencia, delgada línea de inteligibilidad del Todo, deja un inconmensurable *plus* inagotable: el Ser-total inexhausto que es el que *voca* a la inteligencia. La inevitable *búsqueda* como respuesta a la vocación del Todo (intuído en cuanto se muestra en la conciencia, ignorado en cuanto velado) constituye el originario proceso de persecución de la verdad; de allí que cada ente se nos presente como huella, como *vestigium* del todo y el mismo proceso de búsqueda sea *interior* e inexhausto: de allí la expresión *in-vestigatio* o investigación que es dimensión propia del espíritu humano y no es otra cosa que la búsqueda de la verdad en sus vestigios, o la búsqueda del ser en los entes. Luego, es propio de la comunidad académica la investigación como búsqueda de la verdad del ser. Si afinamos más el análisis, es claro que no toda investigación es científica, aunque toda ciencia sea investigación; cuando esta

búsqueda o persecución de la verdad (desde un microorganismo a una norma jurídica, desde la constitución de la materia a los misterios teológicos) se efectúa según el método riguroso que le corresponde a cada objeto, se trata entonces de la investigación *científica*; por tanto, la búsqueda siempre inexhausta de la verdad según el método riguroso exigido por la naturaleza de la cosa (el vestigio) es no sólo científica sino manifestación depurada de la naturaleza del espíritu humano. Como aquello que se muestra es el ser (o la verdad del ser) es imposible (y todo verdadero hombre de ciencia lo sabe) que el ser mismo no sea visto bajo la formalidad de *bien*. El ser o la verdad es también *querido*: no sólo sé que *soy* y sé del *ser*, sino que *amo ser*. Por eso, la investigación no es sólo búsqueda de la verdad del ser, sino *amor a la verdad*. San Agustín habló, por eso, del *gaudium de veritate* o gozo de la verdad.

Se comprende que la investigación como búsqueda, supone la verdad inmanente a la búsqueda y a la vez trascendente a ella. El movimiento de todos los saberes *versus unum* es también amor de lo buscado, de aquel *unum* hacia el cual se orientan las ciencias más diversas y que constituye el nervio mismo de la comunidad académica. De ahí que todos los medios o *instrumentos* de la investigación (desde el microscopio electrónico a un idioma, desde una técnica paleográfica a un banco de pruebas) deban estar absolutamente *subordinados* a la investigación evitando el peligro mortal de la teratología de los instrumentos, tan común en la barbarie civilizada de hoy.

Pero si queremos penetrar hasta la esencia misma de la Universidad, todavía es menester otro paso fundamental, regresando, paradójicamente, al punto de partida: el saber originario –como ya dije– consiste en la simple evidencia o develación del ser a la conciencia en cuanto ésta es conciencia *de sí* y conciencia del *ser*; también dije que este acto primero, aunque confuso, es acto de contemplación inicial y que, precisamente, la persecución de la verdad mostrada en los entes (en los vestigios) es la investigación. En tal caso, debo admitir que el ser develado en el ente autoconsciente, pone la *distinción* ya respecto de lo otro en cuanto otro, ya respecto del otro sujeto como yo. El otro sujeto autoconsciente es *sujeto* del saber originario como inicial contemplación del ser; presencia, pues, *común* que descubrimos desde el acto primero de pensar; por eso la conciencia no puede ser sino *comunicación consigo*; pero en cuanto co-participada con el otro sujeto, es comunicación *contigo*; luego el *yo* es comunicación consigo y con el *tú* (aunque pueda ser negada en el orden práctico) y semejante comunicación originaria es así la fuente de todos los modos posibles de comunicación intersubjetiva. En este caso me refiero solamente a aquella que se sigue de la investigación como búsqueda y que es propia de la docencia (de *do* y *scientiam*) que es acto de participar al *tú* lo descubierto. Por tanto, no existe investigación sin comunicación docente (inmediata o mediata, próxima o remota); de modo que, en el orden académico, es impensable una comunidad que no implique simultáneamente, la investigación y la comunicación (docente). Como lo he escrito hace muchos años: "comunicar implica descubrir, manifestar mutuo, o

hacerse participante en lo común (el ser) que aparece como pura gratuidad o don"; así, enseñar es "hacer saber", presupuesta la comunicación metafísica *en* la verdad. No existe, pues, investigación sin comunicación docente y no existe verdadera docencia sin investigación; si la comunicación es participación de lo que no nos es común, es bueno recordar que *communis* se forma de *cum* y *munus* : *munus* es don. En este caso lo donado es el ser o la verdad del ser en la conciencia humana. Y como la verdad es un abismo (lo que no tiene fondo) toda verdadera comunicación docente es *inagotable*, dejándonos siempre insatisfechos en la totalidad del tiempo de la existencia.

El proceso analizado hasta aquí como típico de lo esencial de la comunidad académica, no es una mera abstracción, una suerte de ejemplar inasible. La investigación como persecución de la verdad abisal y la docencia como acto de dar o participar en la verdad, son actos "encarnados" en aquel que declara o que *da a conocer* (de *profiteor*) lo que sabe y que en el acto de dar *se da* a sí mismo y en aquel que vitalmente participa de la investigación y la docencia: el profesor y el estudiante. Ellos son miembros vivos del *corpus* académico sin los cuales la Universidad no existiría. A su vez, supuesto el saber originario como fuente inagotable del doble movimiento de búsqueda (investigación) y comunicación docente en el tiempo histórico, cuando se dieron las condiciones adecuadas, floreció la Universidad y apareció como institución; pero aquel doble movimiento (investigación-docencia / docencia-investigación) se orienta, en cada caso, a la contemplación de la verdad, *parcial* en cada ciencia, *total* atendiendo a todo el organismo de las ciencias que se mueve *versus unum*. Y así resulta muy natural definir la Universidad como *la corporación de profesores y estudiantes que por la investigación y la comunicación docente se ordena a la contemplación de la verdad.*

III. Este movimiento *versus unum* (hacia la unidad del saber) también propio de los cuerpos menores o facultades, institutos y centros diversos, es decir, propio de toda ciencia y disciplina, parte remotamente del saber originario hecho patente en el *presente* de la conciencia; la tensión *versus unum* va im-plicando todo su pasado convertido al *presente* inasible y es apertura ontológica al *futuro*; de ahí que toda ciencia y toda disciplina universitaria sea *temporal*; más profundamente, es transmisión de los saberes en el tiempo ordenados hacia la Unidad de todo saber. Por tanto, aunque no se identifiquen "saber" y ciencia (aquí hablo sólo de saber científico, no del mero saber que tiene mayor ex-tensión), es claro que la ciencia es temporal y su dinamismo se orienta hacia la Unidad de la verdad siempre allende su propio movimiento. Sea cual fuere el concepto de ciencia (implícito o explícito) que el universitario utilice, jamás podrá eludir el hecho de que el desarrollo de su ciencia es sucesivo y que, como tal, se despliega progresivamente en el presente al cual se "convierten" el pasado y el futuro; si se trata de la ciencia como *cognitio per causas*, el universitario sabe que el conocimiento de las causas de un ente o del *vestigium* de la verdad en el tiempo, no sólo no agotará jamás este pobre saber parcial, sino que quedará abierta a nuevos avances y así *ad infinitum*: la ciencia está, pues, "condenada" al progreso.

Si el concepto de ciencia que maneja el universitario elude todo fun-damento metafísico y se resuelve en un conocimiento formulado por medio de un lenguaje riguroso, leyes por las cuales se rijan los fenómenos, está claro también aquí que es ineludible la temporalidad de la ciencia misma; si el concepto de ciencia se empobrece todavía más como mera descripción de serie o de series de fenómenos, es claro que sigue sin poder eludir su carácter tempo-ral; pero la eliminación de todo posible fundamento metafísico, elimina también el movimiento *versus unum* desde que no existe la unidad de la verdad del ser; el organismo de las ciencias se disgrega y se liquida la misma entidad de la *universitas* que pasa a ser un mero agregado de "saberes" sin sentido. En este contexto, la Universidad como cuerpo académico ha dejado de existir. Para una sofística (que no filosofía) que sostiene que toda proposición no "verificable" empíricamente no es científica, el dinamismo *versus unum* se transmuta en una suerte de fantasmagoría... y la Universidad no existe; la ciencia empírica autoa-nulada por la tiranía de una verificación inverificable, anula el saber originario siempre supuesto, elimina toda contemplación y en una suerte de reduccionismo total se niega y, al negarse, niega la *universitas* como *corpus*. No hay salida.

Esto es así porque esta concepción de la ciencia ha negado dogmáticamente el orden metafísico sin advertir que, en el fondo, se ha negado a sí misma dis-gregando totalmente la Universidad. Insistiré: no existe *universitas* sin el movi-miento *versus unum* de cada ciencia y de todas las ciencias. El *unum* es la verdad del ser que el positivismo, el "análisis" antimetafísico, cierta hermenéutica vacía, no están dispuestos a admitir. Para ellos sería como el regreso a un paleo-pensar, apenas digno de un análisis arqueológico. En tal caso, la llamada "des-construcción" que desmantela todo lo edificado por los "modernos" (que no es más que el último fruto del inmanentismo moderno) des-construye todo *cogito* personal y, con él , todo saber orgánico. La Universidad pasa a ser arqueológica o, cuanto más, una suma heterogénea de meras "cosas" sin sentido. El menos-precio del pensar auténtico, típico de la *gigantesca pedantería* de los "des-construccionistas" actuales, llega al extremo de negar todo "privilegio" a la filosofía (única que puede explicar la *universitas*) y a sustituir los términos "diálogo" o "comunicación interpersonal" por el de "conversación" (*conversation*) estrictamente pragmática. En esta perspectiva, tampoco hay salida.

Pero las modas, en virtud de su propia naturaleza, pasan y mueren en la temporaneidad extrínseca. Estrictamente hablando, nacen muertas. Ni siquiera ellas pueden negar el dinamismo propio del espíritu humano que desde que algo *sabe* (y no puede no saber) inicia el movimiento *versus unum* que se despliega en la temporalidad interior. Quieras que no, el organismo de las ciencias no sólo existe, sino que se encamina hacia la unidad del saber no lograble en la línea del tiempo. La tradición de Occidente, la verdadera y fundante tradición (médula de nuestra cultura) sigue presente, aunque por ahora invisible tras la humareda de la sofística contemporánea.

IV. La sofística *post*-moderna, que está compuesta por los detritus del


Sapientia edificauit sibi domum.
Scale intellc9
Sensibile
Deus
angel'
Celum
Homo
Brutu
Planta
Flāma
Lapi'

inmanentismo *moderno* y en el fondo *no* se distingue de él, ha perdido irremisiblemente no ya el sentido del *saber*, sino el de la *sabiduría*. El movimiento propio de la ciencia en el tiempo, supone aquel originario saber de la verdad del ser, acto de *contemplación inicial*, pronto inadvertido en los meandros complicados de la investigación científica. Sin embargo, este movimiento temporal de *la* ciencia y de *las* ciencias se orienta, ante todo e inmediatamente, a la posesión (relativa por la inagotabilidad del ser) de la verdad develada en su objeto propio; semejante posesión constituye un grado de *sabiduría parcial* que sólo es propiamente sabiduría en aquel científico que mejor conoce la o las causas altísimas de *tal* género de entes. Por eso le llamamos sabio en su orden y es, con todo derecho, miembro vivo del *corpus* académico. La Universidad ideal sería, pues, una comunidad académica de sabios (cada uno en su género) en orden al fin del movimiento temporal *versus unum*. Y, sin embargo, todavía no basta.

El dinamismo propio del espíritu humano a partir de la *contemplación inicial* pasando por la contemplación *parcial* de los saberes científicos, apunta hacia la *contemplación final* de la Verdad del Ser inagotable. Si esta contemplación fuera posible en el tiempo, el poseedor de este saber del Todo sería sabio absolutamente en cuanto conocedor de la causa ultimísima del Todo. Ya se ve que la sabiduría, en cualquiera de sus grados, es siempre *una*, mientras las ciencias son *múltiples*. Las ciencias en el tiempo interior, se mueven hacia la sabiduría allende el tiempo. Lo múltiple es atraído por lo uno. La *universitas* se encamina desde la multiplicidad temporal hacia la unidad allende el tiempo; por eso, la verdadera *universitas* se orienta allende la *universitas*. La propia natu-raleza de la comunidad académica se encamina hacia un estado post-universitario en cuanto apunta (más allá de la sabiduría parcial de lo múltiple) a la sabiduría absoluta. En tal caso, es menester afirmar que la ciencia temporal se mueve hacia la Sabiduría eterna, absolutamente final. Tal es el sentido más recóndito y más verdadero del *corpus* de profesores y estudiantes orientados a la contemplación de la verdad por la cual todo auténtico universitario suspira. Como decía San Agustín: "¡Ah! ¿cuándo llegará ese momento?, dime. Pues opino que nunca alcanzaré una renuncia (a la multiplicidad de los saberes) tan omnímoda sin ver antes aquella Hermosura, a cuya luz todo se eclipse. Discurriendo de ese modo, lo mismo podrían decir los ojos corporales: Dejaré de amar las sombras cuando viere el sol" (*Sol*. I, 14, 25).

LA MISIÓN Y EL OFICIO DE ENSEÑAR DE LOS OBISPOS en las Colecciones Pseudo-apostólicas

P. Pedro D. Martínez

La misión y el oficio jerárquico de enseñar en la Iglesia se nos presenta como un argumento debatido especialmente desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días. Nos referimos a las objeciones al ejercicio de ese *munus* particularmente surgidas de modo formal y explícito en relación al Magisterio no-definitivo u Ordinario, dando origen al llamado *di-senso* o *pseudo-pluralismo teológico*. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha analizado dicha situación y cómo considerarla adecuadamente desde un punto de vista eclesial [1].

En el presente artículo investigaremos en las fuentes del *Ius Ecclesiae* [2] la misión y el oficio de enseñar de los Obispos y la correspondiente respuesta proporcionada del fiel cristiano a dicho ejercicio, desde un punto de vista *teológico-jurídico*. En otras palabras escrutar en las *fontes cognoscendi o formales* jurídicas del Derecho la existencia, la naturaleza y el alcance del ejercicio de un *munus* y de una *potestas docendi* de los Obispos, en relación a la fe y a la moral. El *objeto* de nuestro estudio consistirá en analizar en las llamadas *Colecciones Pseudo-apostólicas* [3] (en cuanto fuentes jurídicas) el ejercicio de ese *munus* y de esa *potestas*. Así podremos desentrañar de qué modo lo ha interpretado y vivido la Iglesia hasta el s.V.

La importancia de un estudio de este género no escapa al estudioso en el

---

1 Cfr. *Instr.*, *Donum veritatis*, (24.III.1990), en *AAS* 82 (1990), pp. 1550-1570. Especialmente nn. 21-41, pp. 1559-1569.

2 Cfr. Stickler A., *La norma canonica nel primo millenio della Chiesa*, en "Ius Canonicum" 16 (1976), pp. 15-38. "Il problema della norma nel diritto canonico durante il primo millenio della Chiesa coincide in primo luogo con quello di esistenza di un diritto nella Chiesa; perchè se esiste un diritto, esiste la norma giuridica" (*Ibid.*, p. 15).

3 Cfr. García y García A., *Historia del Derecho Canónico*, T. I (Salamanca 1967), pp. 43-45. Hemos tenido en cuenta también las obras de Stickler A., *Historia iuris canonici latini*, T. I (Roma 1985), pp. 22-28; Gaudemet J., *Les Sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle*, (Paris 1985), pp. 17-28.

momento de precisar y conocer el fundamento, teológico-jurídico, de un *munus docendi* jerárquico. Especialmente por su cercanía con la misma fuente de la Revelación y porque son intentos válidos que recogen una tradición que se remonta a la Iglesia naciente, mostrándonos la frescura del Dato revelado. Importancia también, pues se presenta como una investigación previa para considerar un argumento como el mencionado.

Hemos estructurado nuestro trabajo en cinco partes o títulos. En cada uno de ellos consideraremos un documento en particular. Terminaremos nuestro trabajo con una conclusión. No hemos analizado la *Epitome libri VIII Constitutionum* y los *Canones Hippolyti*, pues ambos se basan en los escritos estudiados, y se presentan más bien como una reelaboración en base a ellos.

1. La Διδαχη

La importancia de esta obra se manifiesta especialmente por su cercanía al Nuevo Testamento, no solamente en cuanto a su contenido doctrinal sino incluso por la terminología que utiliza [4]. Escrita en griego judaizante a fines del *s. I* [5], muestra claramente el pasaje entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento; la Sinagoga y la Iglesia; entre el judío y el cristiano. Las comunidades de paganos convertidos son los destinatarios inmediatos de la misma [6]. Así la *Didaché* [7] es el *primer documento*, luego de la Sagrada Escritura, que nos manifiesta la vida interna de la Iglesia naciente [8]. A nosotros nos interesan particularmente los Libros en los cuales se manifieste el contenido y la validez de normas concretas que se refieran a las relaciones de justicia entre los miembros de la Iglesia, es decir de normas que alcanzan un valor teológico-jurídico. Las mismas se encuentran a partir del Lib. XI [9].

La *Didaché* [10] no sólo es una obra de preceptos morales, que muestran un

---

4 “Il y a en tout 2.190 mots, dont 552 seulement sont différents, 504 se retrouvent dans le Nouveau Testament, 479 dans les Septante, et 497 dans le grec classique” (Jacquier E., *Apôtres (La Doctrine de douze)*, en *DTC*, T. I, Deuxième Partie (Paris 1931), col. 1682).

5 Según algunos en el año 70 (Cfr. Ruiz Bueno D., *Padres Apostólicos* (Madrid 1985^5), p. 72), otros entre los años 96 al 98 (Cfr. Ibid., p. 73). “(...) il faut admettre avec la plupart des critiques modernes (...) que la *Didachè* remonte dans son ensemble au Ier siècle de notre ère” (Rordorf W.-Tuilier A., *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, en *SCh*, nº 248 (Paris 1978), p. 96). Los paréntesis son nuestros.

6 Cfr. Rordorf W.-Tuilier A., *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, *cit.*, p. 94.

7 Para el título, la historia y genuinidad de esta obra se pueden ver las introducciones a la mis-ma en: Ruiz Bueno D., *Padres Apostólicos*, *cit.*, pp. 29-75; Rordorf W.-Tuilier A., *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, *cit.*, pp. 11-135. También Tuilier A., *Didache*, en *TRE*, T. VIII (Berlin-New York 1981), pp. 731-736,12.

8 “Pour tout dire, la *Didachè* apparaît comme un recueil de traditions différentes, qui ont été rassemblées à une certaine époque par un auteur anonyme qu’il est impossible d’identifier (...) son enseignement est principalement fondé sur la tradition judéo-chrétienne (...)” (Rordorf W.-Tuilier, *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, *cit.*, p. 21). Los paréntesis son nuestros.

9 Para el estudio crítico de los libros própiamente disiciplinares, cfr. *Ibid.*, pp. 49-80.

10 Seguimos la versión latina, para facilitar las citaciones y su lectura, de Funk F.X., *Patres Apostolici*, Vol. I (Tubingae 19012), pp. 3-37.

estilo de vida eclesial, sino justamente en cuanto morales suponen un contenido dogmático o doctrinal. Puesto que el *operari sequitur esse* y toda *ortopraxis* requiere y se sustenta en una *ortodoxia*. Además esta doctrina se especifica que es de Jesucristo, del Señor (Διδαχη Κυριου), trasmitida por los Apóstoles (δια των δωδεχα αποστολων). Se trata entonces de una doctrina en continuidad con las enseñanzas de Jesucristo. Continuidad que se expresa también en la fidelidad a una doctrina determinada.

Encontramos entonces *un contenido* de conocimientos (= verdades) y *un obrar* coherente con esas verdades [11]. El llamado apóstol [12], profeta [13], maestro [14] o sumo sacerdote [15] debe enseñar esa doctrina. Incluso en la comunidad naciente existe la realidad de una *jerarquía*, y la conciencia de la misma, que ejerce como servicio un *control* de esa *doctrina* recibida: del *depositum* paulino [16].

Por lo que observamos en la obra que analizamos los primeros esbozos de una *disciplina teológico-jurídica* en orden a la existencia de una doctrina que tiene valor fundamental en la vida de la Iglesia naciente porque ha sido enseñada por el mismo Jesucristo. Doctrina que debe ser custodiada y enseñada con fidelidad.

2. La *Didascalia*

La *Didascalia* nos muestra la constitución de la Iglesia en el *s. III* con el Obispo como centro de la organización eclesiástica. Al mismo tiempo manifiesta la preocupación en la Iglesia primitiva por determinar, en varios campos, cuál será la *disciplina* entre los fieles de la comunidad [17]. Aquello que hemos investigado en particular es la *función de enseñar* de los *Obispos* y la relación del *fiel* a ese *munus*. Estas tres realidades (enseñar [= aspecto doctrinal], Obispo, fiel) se relacionan entre sí no como dejados a la libre iniciativa de cada una de las partes sino dentro de una disciplina y un comportamiento preciso en el momento de su

---

11 Cfr. *Didaché*, Lib. XI, nn. 1-2, pp. 25-27 : "Qui igitur ad vos veniens docuerit vos haec omnia praedicta, eum suscipite. Si autem doctor ipse perversus doceat aliam doctrinam, ita ut dissolvat, ne eum audite; si vero docet, ita ut addat iustitiam et scientiam domini, suscipite eum sicut dominum".

12 Cfr. *Ibid.*, Lib. XI, nn. 3-4. 6, p. 27.

13 Cfr. *Ibid.*, Lib. X, n. 7, p. 25; Lib. XI, nn. 3. 7-11, pp. 27-29; Lib. XIII, n. 1, p. 31.

14 Cfr. *Ibid.*, Lib. XI, n. 2, pp. 25-27; Lib. XIII, n. 2, pp. 31-33.

15 Cfr. *Ibid.*, Lib. XIII, n. 3, p. 33.

16 Cfr. *Ibid.*, Lib. XV, nn. 1-2, pp. 33-35: "Constituite igitur vobis episcopos et diaconos dignos domino (...) vobis enim ministrant et ipsi ministerium prophetarum et doctorum. Ne igitur contemnatis eos; ipsi enim sunt honorati inter vos una cum prophetis et doctoribus". El paréntesis es nuestro.

17 La *Didascalia*, que ocupa los primeros seis libros de las *Constitutiones Apostolorum*, cronológicamente se ubica según los estudiosos a los inicios del s. III. Cfr. Metzger M., *Les Constitutions apostoliques*, en *SCh*, nº 320, T. I (Paris 1985), pp. 11-94; nº 329, T. II (Paris 1986), pp. 10-110. El texto (del Libro I al VI) se encuentra en T. I, pp. 100-339; T. II, pp. 116-395. También se vea *TRE*, T. XVIII (Berlin-New York 1989), p. 665, 3-666,23; Metzger M., *Konstitutionen, (Pseud-) Apostolische*, en *TRE*, T. XIX (Berlin- New York 1990), p. 540,46-544,4.

Seguiremos el texto latino de Funk F.X., *Didascalia et Contitutiones Apostolorum*, Vol. I (Torino 1979), pp. 2-384.

actuación concreta [18].

El contexto de una *jerarquía* [19] es el ambiente general en el que se desen-vuelve la obra que analizamos. El *Obispo* es considerado como *primus magister*, *dux*, *rex*, *pastor* [20] del pueblo de Dios. Incluso está investido de una *potestas* dada por el mismo Jesucristo [21] no sólo en relación al perdón de los pecados [22] y al poder realizar un juicio [23] sino también una *potestas* en el *orden doctrinal*, a través de la cual congrega al pueblo fiel [24]. Pues el Obispo debe enseñar en la doctrina [25] de Dios [26] y de Jesucristo [27] teniendo ante todo cuidado de las doctrinas heréticas [28], como buen intérprete de la ley [29] explicándola a los fieles para que así puedan ser edificados y crezcan en la fe [30]. El Obispo realiza este ministerio como *magister*.

Ahora bien, frente a esta función de enseñar del Obispo la actitud del fiel debe ser de *adhesión* a la misma. Adhesión que se fundamenta en las palabras de Jesucristo: "El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y al que me desecha a mí, desecha al que me envió" [31], porque ese *vosotros* (*vos*) se dice de los apóstoles y de sus sucesores los Obispos [32]. Incluso

---

18 Cfr. *Didascalia*, Lib. II, cap. 26, p. 102-104.

19 Cfr. *Ibid.*, n. 4, p. 104: "Primus vero sacerdos vobis est levita episcopus: hic est, qui verbum vobis ministrat et mediator vester est; hic est magister et post Deum *per aquam regenerans* pater vester; hic princeps et dux vester, hic est rex vester potens; hic loco Dei regnans sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis". Contexto que aparece patente al exponer las funciones de los Obispos (επισχοποι), de los diáconos (διαχονοι), de los presbíteros (πρεσβυτεροι), de las viudas (χηραυ) y huérfanos (ορφανοι), cfr. *Ibid.*

20 Cfr. *Ibid.*, Lib. I, cap. 1, n. 1, p. 30; Lib. II, cap. 25, n. 7, p. 96; cap. 26, n. 4, p. 104.

21 Cfr. *Ibid.*, Lib. II, cap. 11, n. 2, p. 46: "Et ita in ecclesia sede verbum faciens quasi potestatem habens iudicare pro Deo eos, qui peccaverunt, quoniam vobis episcopis dictum est per Evangelium: *Quodcumque ligaveritis super terram, erit ligatum et in caelo*".

22 Cfr. *Ibid.*, cap. 11, n. 2, p. 46; cap. 12, n. 1, p. 48.

23 Cfr. *Ibid.*, capp. 47-55, pp. 142-156.

24 Cfr. *Ibid.*, cap. 57, n. 1, p. 158: "Vos autem episcopi (...) convertite omnes homines, ut Deo cooperemini, et congregate credentes cum magna mansuetudine et longanimitate et patientia et sine ira et per doctrinam et orationem tanquam ministri regni aeterni". El paréntesis es nuestro.

25 Doctrina que es llamada *sacra*. (Cfr. *Ibid.*, Lib. I, Intr., p. 4).

26 Cfr. *Ibid.*, Lib. II, cap. 6, n. 3, p. 38: "Et sit (el Obispo) sapiens et humilis et corripiat ac *doceat in doctrina et disciplina Dei* (...)". Los paréntesis y las bastardillas son nuestros.

27 Cfr. *Ibid.*, Lib. V, cap. 5, n. 2, p. 244; Lib. VI, cap. 23 [30], n. 8, p. 382.

28 Cfr. *Ibid.*, Lib. VI, cap. 1, n. 1, p. 302: "Ante omnia cavete (Obispos) omnes haereses odio dignas et malas et abominabiles, et fugite eas quasi ignem ardentem atque adhaerentes eis". El paréntesis es nuestro.

29 Cfr. *Ibid.*, Lib. II, cap. 5, pp. 36-38: "Sit ergo episcopus non (...) iracundus, sed sit longanimis in admonendo et valde sollicitus in doctrina, et assiduus in scripturis Dei sollicite legendis, ut scripturas accurate vertat et interpretetur, et Legem ac Prophetas comparet cum Evangelio, quomodo verba Legis ac Prophetarum concordent cum Evangelio. Ante omnia autem *sit bonus interpres legis ac deuterosis, explicans et ostendens*, quid sit lex fidelium et quid vincula infidelium (...). Ergo sollicitus sis et animum adtendens ad verbum, episcope, ut, si tibi possibile est, *omne verbum interpreteris, ut in multa doctrina populo tuo cibum praebeas ac potum* (...)". Los paréntesis y las bastardillas son nuestros.

30 Cfr. *Ibid.*, Lib. I, cap. 6, n. 12, p. 16: "Ergo haec cum legis, valde poteris in fide crescere et aedificari".

31 *Lc* 10, 16: "Qui vos audit me audit; et qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui me misit"

advierte al fiel que, al ser presentado el Obispo, en cuanto sucesor de los apóstoles, como "después de Dios, es tu padre y tu madre" [33], a quien debe amar como a un padre, temer como a un rey, honrar como a Dios [34] "(...) porque el Obispo los preside como tipo de Dios" [35]. De allí que lógicamente termine diciendo: "(...) sin el Obispo no hagáis nada" [36].

Llegados a este punto es fácil deducir que el *motivo formal quo* de la adhesión teológico-vinculante a las enseñanzas del Obispo es la fe del fiel por la que *ve* en el prelado las características arriba mencionadas. Es en definitiva un *motivo religioso* por el cual el fiel se adhiere y se inclina a aceptar lo que el Obispo enseña. De lo contrario, si no se diera esta adhesión, sería rechazar al mismo Jesucristo y a Aquel que lo envió.

3. La *Traditio Apostolica* de s. Hipólito de Roma

Escrita en Roma por s. Hipólito (+ ca. 235) en la *primera mitad del s. III*, la *Traditio Apostolica* [37] es uno de los documentos más preciosos y antiguos para el estudio de la historia de las instituciones y de la liturgia de esa época [38]. Recuerda la disciplina eclesiástica dando directivas no sólo a la comunidad de Roma sino también a otras comunidades de fieles como afirma en el prólogo [39], para poder asi conocer de qué modo se tiene que enseñar, trasmitir y custodiar lo fundamental de la tradición recibida [40]. Transmisión y custodia realizada "(...) por aquellos que presiden la Iglesia" [41] siempre en conformidad con las reglas o normas *dadas por Dios a la Iglesia* [42].

Entre las cosas por trasmitir y custodiar se encuentra la Palabra de Dios *enseñándola*. A este respecto s. Hipólito subraya la importancia, sea para los catecúmenos sea para los fieles, de participar a las reuniones en las cuales se recibe

32 Cfr. *Didascalia*, Lib. II, cap. 20, n. 1, pp. 70-72: "Episcopis ergo dictum est per apostolos: *Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit et eum, qui misit*".

33 *Ibid.*, cap. 33, n. 1, p. 114: "post Deum pater tuus et mater tua est".

34 Cfr. *Ibid,*, cap. 34, n. 5, p. 118: "Episcopum ergo diligite ut patrem, timete sicuti regem, honorate ut Deum (..)". El paréntesis es nuestro.

35 *Ibid.,* cap. 26, n. 4, p. 104: "(...) quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis". El paréntesis es nuestro.

36 *Ibid.,* cap. 27, n. 1, p. 106: "(...) sine episcopo nolite aliquid facere". El paréntesis es nuestro.

37 Cfr. Marcovich M., *Hippolyt von Rom*, en *TRE*, T. XV (Berlin-New York 1986), pp. 381-387; Botte B., *La Tradition apostolique*, en *SCh*, nº 11bis (Paris 19843), pp. 11-36. Seguimos en el presente apartado el texto latino de ésta edición, pp. 37-138. Para una visión sintética de la obra y bibliografía correspondiente nos remitimos al artículo de Bradshaw P.F., *Kirchenordnungen I, 5. Kirchenordnung des Hippolyt*, en *TRE*, T. XVIII (Berlin-New York 1989), pp. 667,11-668,44.

38 Cfr. Gaudemet J., *Les Sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle*, *cit.*, pp. 18-20.

39 Cfr. Botte B., *La Tradition apostolique*, *cit.*, p. 25.

40 Cfr. *Ibid.*, n. 1 [L], p. 38: "(...) ad uerticem traditionis quae catecizat ad ecclesias perreximus (...)". Los paréntesis son nuestros. En un contexto litúrgico lo afirma en el mismo sentido: "Nam et hi qui tradiderunt nobis seniores ita nos docuerunt (...)" (*Ibid.*, n. 41 [L], p. 130). El paréntesis es nuestro. La letra que se encuentra entre corchetes (= []) significa la versión que seguimos, dentro de las propuestas por Botte.

41 *Ibid.*, n. 1 [L], p. 40 : "(...) eos qui ecclesiae praesunt". El paréntesis es nuestro. Es a ellos que dirige su obra.

el catecismo y la instrucción [43] de una *doctrina cristiana* [44], de un *verbum doctrinae* [45], para tener una *recta fides* [46] y así puedan *recte credere* [47].

En la obra que analizamos observamos además un *contexto* también *teológico-jurídico* y una *disciplina* clara y manifiesta en la administración de los sacramentos, especialmente las ordenaciones [48] y al referirse a la admisión o no de alguien al bautismo usa las expresiones *cessent* o *reiciantur* [49]. Contexto que denota un contenido no sólo moral sino incluso *vinculante* [50].

Ahora bien, como al *docens* lo llama *doctor* [51], y pudiendo ser éste un eclesiástico o un laico [52], nos muestra que no es un oficio exclusivo de la jerarquía el enseñar. No obstante quienes tienen la *misión* y el *oficio* de *pascere gregem sanctam* y organizar la vida de la Iglesia son los *Obispos* [53] y a ellos les corresponde en grado eminente esa cualidad de *doctor*. Así entonces cuando el *doctor* enseña,

42 Cfr. *Ibid.*, n. 3 [L], p. 42: "(...) tu (Deus et Pater) qui dedisti terminos in ecclesia per uerbum gratiae tuae (..)". Los paréntesis son nuestros. Para la compresión del concepto *términos*, (ορος) como regla o decreto se vea, en la edición, p. 43, nota 3. Cfr. Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, T. II, Vol. III (Paris 1984), voz: ορος, pp. 825-826.

43 Cfr. *Ibid.*, n. 35 [L], p. 118: "Si autem per uerbum catecizatio fit (...)". El paréntesis es nuestro. Cfr. *Ibid.*, n. 41 [S(AE)], p. 124: "Qui timet putet magnum malum esse si non vadit ad locum ubi instructio (katechesis) fit (...)". El último paréntesis es nuestro.

44 Para comprender el significado de la doctrina cristiana en los primeros siglos de la Iglesia, cfr. *infra*, nota 77, sobre la *doctrina pietatis*.

45 Cfr. *La Tradition apostolique*, n. 15 [S(AE)], p. 70.

46 Cfr. *Ibid.*, n. 43 [L1], p. 138.

47 Cfr. *Ibid.*, n. 1 [L], p. 40.

48 Cfr. *Ibid.*, nn. 2-8, pp. 40-62.

49 Cfr. *Ibid.*, n. 16 [S(AE)], p. 70-74.

50 Si bien es cierto que s. Hipólito finaliza su obra afirmando "*custodire moneo*" (cfr. *Ibid.*, n. 43 [L1], p. 138. La versión [L2] lee: "Custodiri haec *consilium* do (...)" (*Ibid.*). El paréntesis y las bastardillas son nuestros. Y la versión [S(AE)] repite: "Haec *consilium* damus vobis custodire (...)" (*Ibid.*). El paréntesis y las bastardillas son nuestros; no obstante es necesario aclarar que este *consejo* se refiere a aceptar o no la *apostolicam traditionem*. Pero una vez aceptada, seguida y custodiada se da en ella un *vínculo*, que manifiesta una cualidad entre la fidelidad a la tradición apostólica y el no ser seducido por las herejías. Así lo entendemos a partir de la expresíon *Si omnes enim* (Cfr. *Ibid.*, [S(AE)]: "Si omnes enim sequuntur traditiones (παραδισυς) apostolorum (αποστολος) quas audierunt et servant eas, nullus haereticorum poterit seducere (πλαναν) vos neque ullus hominum omnino"), que pone los dos términos haciéndolos mutuamente excluyentes, pues *sequuntur*, *audierunt et servant* la *apostolicam traditionem* conlleva en sí el *non poterit seducere vos* "nullus haereticorum".

Ahora bien, a quien corresponde por *oficio* el *sequere, audire et servare apostolicam traditionem* es al *Obispo*, pues él es quien preside y gobierna la comunidad. Precisamente a él s. Hipólito dirige su obra (Cfr. *supra*, nota 41). Es más la causa del aumento de las herejías es justamente cuando el Obispo se ha apartado de la tradición apostólica no dejándose enseñar por ella. "Hoc modo enim creverunt (αυξανειν) haereses (αιρεσις) multae, quia praesidentes (προισταναι) noluerunt discere sententiam (προαιρεσις) apostolorum (αποστολος) (...)" (*Ibid.*, n. 43 [S(AE)], p. 138). El último paréntesis con puntos suspensivos es nuestro.

51 Cfr. *La Tradition apostolique, cit.*, nn. 18-19 [S(AE)], p. 76.

52 Cfr. *Ibid.*, n. 19 [S(AE)], p. 76: "Sive clericus (εχχλησιαστιχος) est qui dat (doctrinam), sive laicus (λαιχος), faciat sic".

53 Cfr. *Ibid.*, n. 3 [L], p. 44. S. Hipólito nos muestra una Iglesia muy viva, bien organizada se-gún distintas funciones, de las cuales nos da un elenco: Obispo, presbítero, diácono, confesor, viuda, lector, virgen, subdiácono. Incluso pone una oposición entre el *clericus* y el *laicus*. Cfr. *Ibid.*, nn. 2-13, pp. 40-68. Se vea además cómo en la administración de los sacramentos siempre en primer lugar se menciona al Obispo, sobre todo en la ordenación de otros Obispos, de presbíteros y de diáconos.

el *motivo formal quo* por el cual el *fiel* debe estimar la catequesis e instrucción arriba mencionadas no es porque él comprenda en primer lugar la verdad de lo que se enseña sino que, movido por la fe, se debe a un *motivo religioso*. Así lo afirma explícitamente: "(...) cada uno mientras va al lugar donde se imparte la catequesis estime en su corazón que *es a Dios a quien escucha en aquel que lo instruye*" [54].

4. Las *Constitutiones Apostolorum* y Los *50 Canones Apostolorum*

Analizaremos a continuación de modo conjunto las dos 'obras', pues los *Canones Apostolorm* [55] se nos presentan como un apéndice en las *Constitutiones Apostolorum* [56]. Para aclarar cuál es la cita de uno y de otro texto haremos sólo una referencia especial, entre corchetes (= []), cuando se trate de los *Canones Apostolorum*.

En relación a los *Canones Apostolorum*, el Papa Juan VIII (872-882) afirmaba la aceptación por parte de Roma, sólo de los *50* primeros cánones [57] de los 85 que el Concilio de la Iglesia griega, el *Quinisextus* [58], también llamado *II° Concilio en Trullo* (692) [59], aceptaba en su *c. 2* [60], rechazando las *Constitutiones Apostolorum*, pues las considera falsificadas por los heréticos [61].

---

54 *Ibid.*, n. 41 [S(AE)], p. 124: "(...) eligat unusquisque ut pergat ad locum illum, dum aestimat in corde suo quod *Deus est quem audit in eo qui instruit*". El paréntesis y las bastardillas son nuestros.

55 Cfr. Metzger M., *Les Constitutions apostoliques*, en *SCh*, n° 336, T. III (Paris 1987), pp. 9-12; Gaudemet J., *Les Sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle*, *cit.*, pp. 24-26.

56 Los mismos se encuentran en el cap. 47 del Lib. VIII de las *Constitutiones Apostolorum*, cfr. García y García A., *Historia del Derecho Canónico*, *cit.*, p. 45.

57 Cfr. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, T. XII (Graz 1960), col. 982C-D: "Unde apostolatu vestro decernente non solum illos solos quinquaginta canones ecclesia recipit (...). Ergo regulas, quas Graeci a sexta synodo perhibent editas, ita in hac synodo principalis sedes admittit, ut nullatenus ex his illae recipiantur, quae prioribus canonibus vel decretis sanctorum sedis hujus pontificum, aut certe bonis moribus inveniuntur adversae (...)". Los paréntesis son nuestros.

58 Concilio convocado por Justiniano II, considerado como complemento disciplinal del V° (553) y del VI° (680) Concilio Ecuménico (Segundo y Tercer Concilio Constantinopolitano respectivamente), de allí su nombre Πενθεχτη. Cfr. Joannou P.-P., *Fonti. Discipline Général Antique (IIe-IXe s.)*, T. I, Iere Partie (Roma 1962), pp. 98-241; Laurent V., *L'oeuvre canonique du concile* in Trullo *(691-692), source primaire du droit de l'Église orientale* en "Revue des Études Byzantines" 23 (1965), pp. 7-41. "(...) ont accolé le nom barbare, mais expressif de Πενθεχτη rès exactement rendu par le latin Quinisextus!" (*Ibid.*, p. 17). El paréntesis es nuestro.

59 Cfr. Fritz G., *Quinisexte (Concile)*, en *DTC*, T. XIII, Deuxième Partie (Paris 1937), col. 1583; Coussa A., *Animadversiones in can. LXXII Trullanae Synodi* en "Apollinaris" 32 (1959), pp. 170-172; Palazzini P. - Morelli G., *Dizionario dei Concili*, T. I ([Roma] 1963), p. 336.

60 Especialmente los griegos llamaban a los cánones de este Concilio *canones sexte synodi*, cfr. Hefele Ch.-Leclercq H., *Histoire des Conciles* T. III, Première Partie (Paris 1909), p. 579; Fritz G., *Quinisexte (Concile)*, *cit.*, col. 1583; Joanou P.-P., *Fonti. Discipline Général Antique (IIe-IXe s.)*, *cit.*, c. 2, pp. 120-121: "Hoc quoque huic sanctae synodo optime maximeque placuit, ut ab hinc deinceps ad animarum medelam et morborum curationem firmi securique maneant, qui a sanctis et beatis patribus qui nos praecesserunt, suscepti ac confirmati atque adeo nobis traditi sunt sanctorum et gloriosorum apostolorum nomine LXXXV canones".

61 Cfr. Joannou P.-P., *Fonti. Discipline Général Antique (IIe-IXe s.)*, *cit.*, p. 121: "Quoniam autem in his canonibus nobis praeceptum est, ut eorundem apostolorum per Clementem constitutiones susciperemus, quibus iam olim ab haereticis adulterina quaedam et a pietate aliena

i n

Intentando reagrupar una tradición que se remonta a los Apóstoles [62] las *Constitutiones Apostolorum* nos muestran una disciplina eclesiástica bien determinada a fines del *s. IV* [63]. Disciplina canónica [64], caracterizada como *ecclesiasticae dispositiones* [65] o *divinae constitutiones* [66]. La *disciplina eclesiástica* se manifiesta sea en la preparación y administración del sacramento del bautismo [67], sea para la ordenación episcopal, presbiteral, diaconal y del subdiaconado [68]; bien para constituir las diaconisas, los lectores [69]; sea en fin para precisar quién es confesor, virgen, viuda o exorcista [70] en la Iglesia. Ahora bien este elenco disciplinal nos muestra la realidad en la Iglesia de las *distintas funciones* de cada uno de sus miembros [71], respondiendo a su vez a un *orden jerárquico* [72]. Aclara además que la jerarquía posee una *potestad* en relación a la comunidad de modo *vinculante* [73].

No sólo afirma una disciplina propia eclesiástica y una jerarquía sino también la existencia de una *doctrina eclesiástica*. Doctrina que debe ser enseñada al que se prepara para recibir el sacramento del bautismo. Preparación consistente en *aprender* una doctrina y en *practicarla* [74]. Se usan para ello las expresiones *doctrina pietatis* [75] o *dogma pietatis* [76], que creemos no deben entenderse en el

corruptelam ecclesiae introducta sunt (...) has constitutiones ad christinianissimi gregis aedificationem ac securitatem opportune reiecimus, haereticae falsitatis foetus nequaquam immiscentes et germanae apostolorum doctrinae inserentes". El paréntesis es nuestro.

62 Cfr. Nau F., *Constitutions apostoliques*, en *DTC*, T. III, Deuxième Partie (Paris 1938), col. 1534: "Il n'avait pas pour but de défendre une doctrine ou une école théologique, mais seulement, semble-t-il, de fondre ensemble les divers documents connus de lui (el compilador) qui étaient censés emontrer aux apôtres". El paréntesis es nuestro.

63 Cfr. Epifanio (san), *Heresi*, L. LXX, cap. 10, citado por Funk F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, *cit.*, Vol. II, p. 4.

64 Seguiremos la versión latina de Funk F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, *cit.*, Vol. I, pp. 387-595. Cfr. Metzger M., *Les Constitutions apostoliques*, T. III, *cit.*, pp. 18-310. Cfr. *Constitutiones Apostolorum*, *cit.*, Lib. VII, cap. 22, pp. 405-407; capp. 39-45, pp. 441-453.

65 Cfr. *Constitutiones Apostolorum*, Lib. VIII, cap. 3, n. 2, p. 471.

66 Cfr. *Ibid.*, cap. 4, n. 1, p. 471.

67 Cfr. *Constitutiones Apostolorum*, Lib. VII, capp. 39-45, pp. 441-453. Incluso, por ejemplo, si el Obispo o el presbítero no bautizaba en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo tenía esto una *consecuencia jurídica*: *deponatur* (Cfr. *Ibid.*, Lib. VIII, [cap. 47, n. 50, p. 579]).

68 Cfr. *Ibid.*, Lib. VIII, capp. 4-18. 21, pp. 471-527.

69 Cfr. *Ibid.*, capp. 19-20. 22, pp. 525-527 y p. 525, nota 19.

70 Cfr. *Ibid.*, capp. 23-26, pp. 527-529.

71 Además de lo expuesto se vea en *Ibid.*, Lib. VII, cap. 31, n. 1, p. 421; Lib. VIII, cap. 1, n. 20, p. 467; cap. 10, nn. 7-13, pp. 489-491.

72 Las distintas funciones en la Iglesia estaban jurídicamente bien determinadas, dando lugar a una jerarquía y por lo tanto según un orden. Cfr. *Ibid.*, Lib. VIII, [cap. 47, nn. 10-11, p. 561]: "Nam si nulla lex posita esset nec ulla ordinum differentia, suffecisset, cuncta per unum nomen perfici; sed a Domino edocti rerum consequentiam, episcopis quidem assignavimus, quae ad pontificatum pertinent, presbyteris vero, quae ad sacerdotium, diaconis autem, quae ad ministeria utrisque impendenda, ut pure celebrentur, quae ad cultum Dei spectant. Neque enim diacono licet sacrificium offerre aut baptizare aut benedictionem seu parvam seu magnam facere, neque presbytero ordinationes peragere, *quia aequum non est ordinem inverti*". La bastardilla es nuestra.

73 Cfr. *Ibid.*, cap. 28, p. 531; [cap. 47, pp. 565-593].

74 Cfr. *Ibid.*, Lib. VII, capp. 39-41, pp. 441-449.

75 Cfr. *Ibid.*, cap. 39, n. 2, p. 441: "Qui ergo ad *doctrinam pietatis* instruendus est (..)". El paréntesis y la bastardilla son nuestros.

76 Cfr. *Ibid.*, Lib. VIII, cap. 47, n. 37, p. 575: "(..) *dogmata pietatis* inquirant (...)". Los paréntesis y la bastardilla son nuestros.

sentido de simples oraciones litúrgicas para la piedad del fiel, pues el mismo texto expresamente se refiere de modo directo a *verdades* como las que se estudian actualmente en la teología [77].

Esta doctrina y práctica propia de los fieles, es *vigilada con autoridad* por los *Obispos*, pues deben realizar un *Synodus* dos veces por año, para indagar también sobre los *dogmata pietatis* [78], quienes ejercen también así su oficio de *apacentar* la grey [79]. Por ello tienen el *carisma apostólico* [80] que incluye el *munus docendi* la sana doctrina [81].

Este oficio de enseñar, que supone el interpretar la Revelación con autoridad, es presentado en nuestra obra como un *ius suum* del Obispo. Incluso entre la cualidades requeridas para ser elegido Obispo afirma "(...) que sirvan para enseñar el *verbo de la piedad*, que rectamente distingan y consideren los *dogmas del Señor*" [82]. Partiendo de una afirmación general que manifiesta una función propia del Obispo, deducimos también su *función magisterial*. La afirmación general dice así: que "El Obispo tenga mucha atención y cuidado de todas las cosas eclesiásticas (...)" [83].

Ahora bien entre estas *res ecclesiasticae* se encuentra su *oficio de enseñar, vigilar, e interpretar con autoridad la doctrina cristiana*. Además si el Obispo *debe ser segregado* cuando sea negligente en enseñar, esto significa que es *un deber suyo* el realizarlo y entonces es un *ius suum* el actualizarlo [84]. Por lo tanto el *munus docendi* con autoridad del *Obispo*, interpretando la Revelación, es un *ius suum*

---

77 El que se prepara al bautismo *erudiatur ante baptismum* sobre la Santísima Trinidad; la creación; sobre Dios que castiga a los malos y premia a los buenos y sobre Jesucristo que perdona los pecados; sobre su Encarnación, pasión, resurrección de entre los muertos y ascensión, etc... (Cfr. *Ibid.*, Lib. VII, cap. 39 nn. 2-5, pp. 441-443). Ciertamente la teología sirve a la piedad del fiel, sólo queremos decir que la teología en cuanto ciencia verdadera consiste en el conocimiento y sabiduría de una Verdad revelada. En cambio el conocer una verdad no es lo propio de la oración *in se*, sea o no litúrgica, sino su presupuesto.

78 Cfr. *Ibid.*, Lib. VIII, [cap.47, n. 37, p. 575]: "Bis in anno synodus episcoporum fiat, et inter sese *dogmata pietatis* inquirant atque incidentes controversias ecclesiasticas dissolvant". La bastardilla es nuestra.

79 Cfr. *Ibid.*, cap. 5, n. 6, pp. 475-477: "Da in nomine tuo, Deus cognitor cordis, huic servo tuo, quem elegisti in episcopum, pascere sanctum tuum gregem et pontificem tuum agere, inculpate ministrantem nocte ac die, et placando faciem tuam congregare numerum eorum, qui salvi fiunt, ac offerre tibi dona sanctae tuae ecclesiae".

80 Cfr. *Ibid.*, cap. 1, n. 21, p. 467.

81 Cfr. *I Tim* 1, 10; 4, 6. 16. Además si un Obispo debe ser segregado solamente por *rezar* junto con los heréticos (Cfr. *Constitutiones Apostolorum*, Lib. VIII, [cap. 47, n. 45, p. 579]) a mayor razón si enseñara algo contrario a la Revelación.

82 *Constitutiones Apostolorum*, Lib. VII, cap. 31, n. 1, p. 421: "(...) qui valeant docere *sermonem pietatis*, qui recte secent ac tractent *dogmata Domini*". El paréntesis y las bastardillas son nuestros. Si bien el contexto es común para Obispos y presbíteros no obstante es una orientación importante que nos proporcionan las *Constitutiones*.

83 *Ibid.*, Lib. VIII, [cap. 47, n. 38, p. 575]: "Omnium rerum ecclesiasticarum curam habeat episcopus (...)". El paréntesis es nuestro.

84 Cfr. *Ibid.*, [cap. 47, n. 58, p. 583]: "Episcopus aut presbyter clerum vel populum neglegens neque eos docens pietatem segregetur; sin autem in socordia perseveraverit, deponatur". La voz *pietatem* la entendemos como *doctrina pietatis* o *dogma pietatis* (Cfr. *supra*, nota 77).

del mismo. Y la actitud del fiel frente al Obispo y sus enseñanzas es no sólo honrarlo como padre y como señor [85] sino incluso darle, en justicia, lo *debido* a ese *ius suum* (del Obispo).

5. *Testamentum Domini Nostri*

Escrito en Siria por un autor monofisista a fines del *s. V*, el *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* [86] ocupa los dos primeros Libros de la gran colección litúrgico-canónica (en siríaco) conocida como el *Octateuco de Clemente* [87]. Esta será la última *fuente propiamente jurídica*, catalogada en el elenco de *colecciones antiguas*. La misma dedica una primera parte (Lib. I, capp. 2-14) a consideraciones sobre el fin de los tiempos y el Anticristo. A nosotros nos interesa, por el argumento que tratamos, especialmente a partir del cap. 15 del Lib. I, en adelante.

Como su título completo lo indica, la obra está dirigida a los Apóstoles [88] y manifiesta una queja, pues al final de los tiempos habrá pastores que no han enseñado las leyes del Señor al pueblo fiel [89] y afirma la existencia de *normas* o *preceptos* que el pastor fiel (contrapuesto a los *mali pastores*) *debe enseñar al pueblo* [90].

La existencia de una regla o canon eclesiástico, en un *contexto jurídico vinculante* [91], queda manifiesto en la comunidad de los fieles [92] incluso en el

---

85 Cfr. *Ibid.*, Lib. VII, cap. 31, n. 2, p. 421.

86 Cfr. *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, (Milano 1967), p. 7, nota 16. Es una traducción de Nau F. y reeditada por CiprottiI P., la citaremos como Ed. Fr. La obra se cierra con estas frases: "Explicit liber secundus Clementis. Conversus fuit ex lingua graeca in syriacam a Iacobo paupere anno 998 graecorum" (p. 149). Año '998 graecorum' = 687 de nuestra era. Nosotros seguiremos la versión latina de Rahmani. I.E. II, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, (Moguntiae 1899). Este Autor, que era el Patriarca antioqueno de los sirios, nos da el texto en sirio y latín. Cfr. Nautin P., *Testamento di N.S.G.C.*, en *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Vol. II (Casale Monferrato 1984), col. 3435.

87 Cfr. *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, *cit.*, pp. 25-68.

88 El título completo figura de este modo: *Testamentum seu verba, quae Dominus Noster ex mortuis resurgens dicit suis sanctis apostolis, quaeque per Clementem Romanum discipulum Petri fuerunt in octo Libris scripta*.

89 Cfr. *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Lib. I, cap. 8, p. 11.

90 Cfr. *Ibid.*

91 Por ejemplo se usan mucho las expresiones *erudiatur*, *repellatur*, *instruatur*, *non sunt admittendi*, *abiiciatur*, *admittatur*, *repellantur*, etc... Por el significado de las expresiones y su claro sentido de autoridad e imperio, no se deja lugar a la improvisación las ordenaciones, por ejemplo, sino que con precisión se dan distintos tipos de normas que abarcan desde el determinar las cualidades personales y el modo de la ordenación y/o imposición de manos hasta la actividad en concreto que tendrá que realizar cada uno para el bien de la comunidad, según su propia función (gran parte del Lib. I, capp. 46, pp. 27-107). Lo mismo se diga referente a los catecúmenos (Lib. II, cap. 1, pp. 111-113; cap. 4, p. 117). Igualmente sucede para otras ceremonias como el exorcismo antes del bautismo (*Ibid.*, cap. 7, pp. 121-127) y otras prácticas de la vida cristiana (*Ibid.*, capp. 8-10, pp. 127-133).

92 Cfr. *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Lib. I, cap. 17, p. 21: "Nobis autem dicit Iesus: Quoniam et vos quaesistis de canone ecclesiastico, vobis trado et declaro, quomodo debeatis ordinare et instituere illum, qui praeest ecclesiae, in quo Pater, qui me misit, complacet".

específico *munus* magisterial de los Apóstoles [93], quienes se sienten responsables ante un *depositum* por trasmitir y custodiar [94].

Luego precisa a quiénes *deben enseñar* y a quiénes no [95] afirmando claramente *dos principios*, que lleva en sí la *doctrina cristiana* o el llamado *dogma pietatis*, a saber:

a. Es el Espíritu Santo quien da la *gracia de creer*. Es decir no se cree por motivos humanos o por ser la última consecuencia de un puro razonamiento humano. Y agrega que no es creer tampoco de cualquier modo sino *según rectitud*: *ad recte credendum*.

b. Sostiene además que la acción del Espíritu Santo es para *conocer* algo: *ad cognoscenda*, de un modo particular: *spiritualiter* [96].

Nos muestra también la realidad de *diversas funciones* en la Iglesia. Así nota la existencia del Obispo, el sacerdote, el diácono, la diaconisa, el archidiácono, el subdiácono, el lector, los confesores, viudas, vírgenes, huérfanos y catecúmenos [97]. Al mismo tiempo presenta la *jerarquía eclesiástica* [98] a cuya cabeza se encuentra el *Obispo* [99] quien tiene como *misión propia* también ser *garante* de la *Revelación divina* y de la *enseñanza doctrinal* [100], como se ordena de pedir al imponer las manos en la consagración episcopal [101]. Y suplica, en la oración de

---

93 Cfr. *Ibid.*, cap. 15, p. 19. En donde son los Apóstoles que preguntan a Jesucristo y es a ellos que Jesús responde (Cfr. *Ibid.*, cap. 17, p. 21).

94 Cfr. *Ibid.*, cap. 15, p. 19: "Cum enim mittimur ad gentes ad praedicandam salutem, quae est a te, oportet ut minime lateat nos, quomodo sint mysteria ecclesiae tractanda. Quapropter ex voce tua (...) quomodo debeat placere coram te sacer praepositus, itemque omnes, qui ministrant in tua ecclesia". El paréntesis es nuestro.

95 Cfr. *Ibid.*, cap. 18, pp. 21-23.

96 Cfr. *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, cap. 18, p. 23: "Communicetur autem haec traditio eis, qui sunt firmi, inconcussi et inflexibiles, quique praecepta mea et traditionem istam perficiunt, ut illa observantes maneant in me sancti, recti et fortes (...) cum Spiritus sanctus eis concedit gratiam suam *ad recte credendum, ad spiritualiter cognoscenda* per Spiritum, quae Spiritus sunt (...)". Los paréntesis y las bastardillas son nuestros.

97 Cfr. *Ibid.*, cap. 19, pp. 23-27; cap. 20, p. 27; cap. 23, pp. 37. 45. 47; cap. 26, p. 55; cap. 34, pp. 81. 83; cap. 35, pp. 85-87: Por ejemplo en particular los *confesores* (Cfr. cap. 39, p. 93. La Ed. Fr. lee la expresión *cum per confessionem a manu Dei protectus fuerit* del modo siguiente: "(...) puisque la main de Dieu l'a déjà promu *confesseur*" [cap. 39, p. 52]. El paréntesis y las bastardillas son nuestros; *viudas* (Cfr. capp. 40-43, pp. 95-105; Lib. II, cap. 8, p. 129); *diáconos* [*hypodiaconus*] (Cfr. Lib. I, cap. 44, p. 105); *lectores* (Cfr. cap. 45, pp. 105-107); *vírgenes* (Cfr. cap. 46, p. 107); *catecúmenos* (Cfr. Lib. II, capp. 1-7, pp. 11-127).

98 Se puede ver de modo patente en la contraposición entre el Obispo o sacerdote y el pueblo. El *Obispo* (Cfr. Lib. I, cap, 18, p. 27; cap. 20, p. 27; capp. 21-28, pp. 27-67); *sacerdote* (Cfr. capp. 29-32, pp. 67-79); *diácono* (Cfr. capp. 33-39, pp. 79-95).

99 Cfr. *Ibid.*, Lib. I, cap. 18, p. 27. El diácono en su proclamación pedirá al Señor que el Obispo *presida* la iglesia con pureza y sin reprensión (Cfr. *Ibid.*, cap. 35, p. 85). Cfr. *Ibid.*, cap. 31, p. 73: "In omnibus tamen episcopo sine cura reservet (el sacerdote) iudicium". El paréntesis es nuestro.

100 En la literatura cristiana se usa la voz *dogma* como sinónimo de *doctrina* que se enseña, cfr. BLAISE A., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, (Strasbourg- Paris 1954 = Turnhout [Belgique] 1987^{4}), voz: *dogma*, p. 289; *A Patristic Greek Lexicon*, (Edit. LAMPE G.W.H.), (Oxford 1961), voz: δογμα, pp. 377-378.

101 Cfr. *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Lib. I, cap. 21, p. 29: "(...) cujus principatus est monarchicus atque indissolubilis (...) ad liberationem a judicio vero, et ad sanctas divinas

consagración, que el Obispo sea agradable a Dios por su fe, por su conocimiento recto y su doctrina sin mezcla de cosas vanas ni desviaciones [102], pues debe *enseñar* los misterios a los fieles [103] y a los catecúmenos las exhortaciones de los profetas y de los Apótoles, *per verba doctrinalia*.

Si bien otros miembros *laborant in verbo doctrinae* [104], no obstante en el *ejercicio* del *munus docendi* existe una *jerarquía* [105]. Pues para el Pastor de la comunidad *es un deber* el *instructionem mistagogicam docere fideles* [106], del cual se le pedirá cuenta en el juicio universal [107].

En este deber del "Pastor" de su *munus docendi* se precisa el *contenido* de la eseñanza a los fieles, caracterizado como una *doctrina propia* de los cristianos, de *un cuerpo doctrinal*, especialmente enseñado, a quien se prepara para el bautismo, con rectitud y pureza [108].

Así entonces en el *Testamentum Domini Nostri* observamos la existencia de una *diciplina* eclesiástica que regula un *munus docendi* jerárquico, de una doctrina bien determinada, entendido también como un *ius suum* de los sucesores de los Apóstoles. Y concluye afirmando que quienes serán fieles enseñando (*docentes*) y practicando (*adimplentes*) el *Testamentum Domini Nostri* no sólo se salvarán (*liberabimini*) sino *neque improba haeresis praevalebit super vos* (los Apóstoles y sus sucesores) [109].

Conclusión

Del estudio de las Colecciones pseudo-apostólicas concluimos que las mismas nos manifiestan una comunidad cristiana estructurada según *distintas funciones y ministerios*. Al *centro* de ella se encuentra el *Obispo en cuanto sucesor de los*

---

revelationes, ad charismata divina et dogmata fidelia Trinitatis (...)". Los paréntesis son nuestros. La Ed. Fr. lee: "(...) pour exercer le gouvernement autocrate et indissoluble (au nom) du Dieu (...) comme le refuge de la véritable justice, des révélations divines et saintes, des présents divins et *des enseignements authentique* sur la Trinité (...)" (Lib. I, cap. 21, n. 2, p. 33). Los paréntesis con puntos suspensivos y las bastardillas son nuestros.

102 Cfr. *Ibid.*, Lib. I, cap. 21, p. 31: "Da, Domine, ut servus tuus iste placeat tibi (...) ad cognitionem rectam (...) ad actionem (...) veritatis, ad scientiam rectitudinis". Los paréntesis son nuestros. Cfr. *Ibid.*, cap. 31, p. 73. La Ed. Fr. lee *la science de la (foi) droite* (Lib. I, cap. 21, n. 5, p. 34).

103 Cfr. *Ibid.*, Lib. I, cap. 22, p. 35: "Vespere autem hortetur *docens secreta* eos quos explorat habere aures ad audiendum (...). Cum autem *docet in ecclesia, sic doceat diligenter* (...) tamquam vir cognoscens se in testimonium proferre doctrinam totius ministerii Patris omnium, quae accurate scribitur". Los paréntesis y las bastardillas son nuestros.

104 Cfr. *Ibid.*, cap. 23, p. 45. Por ejemplo se nombran los *doctores* que tenían el primer encuentro con los catecúmenos (Lib. II, cap. 1, p. 111).

105 Cfr. Ibid., Lib. I, cap. 28, p. 59. Para la homilía, por ejemplo.

106 Cfr. *Ibid.*, cap. 31, p. 73.

107 Cfr. *Ibid.*, p. 67.

108 Cfr. *Ibid.*, Lib. II, cap. 1, p. 111: "(...) si progreditur, imbuat illum tum doctrinis apostolicis, tum deinde evangelicis, verboque integro institutionis (...)". Los paréntesis son nuestros.

109 Cfr. *Ibid.*, Lib. II, cap. 25, p. 147.

Apóstoles, con una misión y un oficio jerárquico. Del análisis de los documentos examinados deducimos el presupuesto que el Obispo debe ser fiel a la Revelación y a una tradición recibida, que él no la crea sino la recibe y debe custodiarla y trasmitirla fielmente a los miembros de la comunidad. Para ello posee un *carisma*: el *munus* y la *potestas docendi populo Dei*.

El ejercicio de ese *munus* es en relación a una *doctrina*. Doctrina que es propia de la Iglesia formando un "cuerpo doctrinal". Ahora bien, al ser propia de la Iglesia y fundada en la Revelación se llama *doctrina seu dogmata pietatis* o *sacra*. Por ello el ejercicio de la misión de enseñar se ordena a la vida eterna y a la salvación. Por lo tanto no se termina en la sola trasmisión de un contenido doctrino-conceptual sino en el crecimiento en la fe de los miembros de la comunidad. Y como para agradar a Dios es necesario tener la fe verdadera, el *munus docendi* jerárquico se ordena a suscitar en los fieles la *recta fides* para que puedan *recte credere*.

Otro de los aspectos que hemos considerado en el contexto de lo expuesto es la vinculación existente entre: a) la *doctrina pietatis*; b) el *munus* y la *potestas* de enseñarla; c) las relaciones de justicia entre los miembros de la comunidad y el Obispo. A partir de esa vinculación claramente se manifiesta que el ejercicio del *munus-potestas docendi* jerárquico se desarrolla también en un ámbito teológico-jurídico, y por lo tanto vinculante. De tal manera que lo propuesto en este sentido por el Obispo o por los sucesores de los Apóstoles no es algo "opinable". Como si fuera dejado a la discrecionalidad del fiel el aceptarlo o no. En otras palabras, siempre en el marco de nuestro estudio y supuesta la fidelidad del Obispo a la Revelación, el sucesor de los Apóstoles tiene el «carisma» dado por Dios mismo para: a) trasmitir la doctrina cristiana no sólo en cuanto σοφια sino también en cuanto χηρυγμα; b) vincular teológicamente a los fieles en relación a los contenidos de lo trasmitido. Consideraciones deducidas en virtud del mandato dado por Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores y a la disciplina eclesiástica, en conformidad con las reglas o normas dadas por Dios a la Iglesia.

Ahora bien, de estas constataciones emerge que la respuesta proporcionada y adecuada del fiel al ejercicio de un munus docendi como el estudiado tendrá que darse en un contexto teológico-jurídico, y por lo tanto religioso y vinculante. Religioso porque en la lógica de la fe el cristiano "ve" que la *auctoritas* y la *potestas docendi* del Obispo viene de Dios mismo y no de la «carne ni de la sangre». Es decir, no en virtud del grado de conocimientos alcanzados por la sola luz de la razón natural, por muy elevados u originales que sean, sino en cuanto es enseñado auténticamente (en nombre y con la autoridad de Cristo, usando la expresión de la LG n. 25a). El fundamento lo encuentran las Colecciones analizadas en la sucesión apostólica y en la sentencia de Jesucristo: quien a vosotros recibe a Mí recibe, y quien a vosotros rechaza a Mí rechaza. Y recibe o rechaza al Padre quien envió a Jesucristo. Como recibe o rechaza a Jesucristo quien envió a los Apóstoles. Vinculante, pues aquella *auctoritas et potestas docendi* es de los Obispos algo propio y suyo (*ius suum*). Ahora bien el fiel debe una adhesión al ejercicio de ese

derecho-deber de enseñar jerárquico. Y lo debe porque el Obispo, en cuanto sucesor de los Apóstoles, es el centro, el *primus magister*, *dux*, *rex* y pastor del pueblo de Dios. Incluso está investido de una *potestas* dada por el mismo Jesucristo también en el orden doctrinal, a través de la cual congrega al pueblo fiel. Por lo tanto el Obispo puede exigir esa conformidad del fiel a sus enseñanzas doctrinales.

Misterio de amor

Seleccionado por Luis A. Barnada

"Toda la actividad de Dios a favor de los hombres es actividad de amor, *se resuelve en un inmenso misterio de amor*..." (*Intimidad Divina*, N° 205).

"¡Oh Trinidad eterna! ¡Oh fuego y abismo de caridad! ¿Qué utilidad se te derivó de nuestra redención? Ninguna; porque Tú no tienes necesidad de nosotros, que eres nuestro Dios. ¿A quién fue útil? Solamente al hombre. ¡Oh inestimable caridad! Igual que te diste todo a nosotros, todo Dios y todo Hombre, así te quedaste todo en alimento, para que, mientras seamos peregrinos en esta vida, no desfallezcamos de cansancio, sino que seamos fortalecidos por ti, Manjar celestial. ¡Oh hombre! ¿Qué es lo que te ha dejado tu Dios? Se te ha dejado a sí mismo entero, todo Dios y todo Hombre, velado bajo la blancura del pan. ¡Oh fuego de amor! ¿No te bastaba habernos creado a imagen y semejanza tuya, y habernos vuelto a crear por la gracia mediante la Sangre de tu Hijo, sin necesidad de darte entero, Dios, Esencia divina, a nosotros en alimento? ¿Quién te ha obligado a ello? No otra cosa que tu caridad. Y del mismo modo que Tú no nos enviaste y diste para nuestra redención a solo el Verbo, así no nos le dejaste a Él solo en alimento, sino, como loco de amor por tu criatura, nos dejaste toda la Esencia divina. Y no solo, ¡oh Señor!, te entregas a nosotros, sino que, alimentándonos con este Manjar divino, *nos haces fuertes con tu poder contra las batallas de los demonios, contra las injurias de las criaturas, contra las rebeliones de nuestra carne, contra toda angustia y tribulación de cualquier lado que venga*" (Santa Catalina de Siena).

DIOS EN LOS TANGOS DE DISCÉPOLO

ROALD VIGANÓ

Marco y planteo

Antes y después que el espíritu ávido y rebelde de José Ingenieros escribiera ese inquietante libro que tituló *Hacia una Moral sin Dogmas*, no fueron ni son pocos quienes en la Argentina aspiran, pública o íntimamente, al alejamiento de Dios de la vida de los argentinos.

Muchos de ellos son mentes huecas en cuyo pensamiento no vale la pena desgastar el nuestro, pero otros hay que son inteligencias fuertes y a veces también almas sinceras, frente a las cuales cabe honradamente preguntarnos: ¿no serán tal vez estos espíritus los verdaderos intérpretes del auténtico sentir argentino? ¿Está Dios realmente en lo profundo del ser nacional, o Dios no es más que una palabra sin más valor que el de una interjección? ¿Cuál es el verdadero lugar de Dios en el corazón argentino?

A esta pregunta se puede contestar, o intentar una contestación, a través de dos modos: se puede hacer una encuesta inquiriendo la opinión de un número significativo de individuos, o se puede formular la pregunta a un solo hombre cuyo pensamiento tenga representatividad general. Dejando a quienes conocen las técnicas apropiadas el recurso a la encuesta, propongo indagar aquí el pensamiento y sondear el espíritu de un poeta del tango que constituye, con la voz de Gardel y el bandoneón de Troilo, la trilogía cumbre del más auténtico sentir porteño: desde luego estoy hablando de Enrique Santos Discépolo.

Cabe apuntar aquí que a fines del 86, siendo Argentina flamante campeón mundial de fútbol, una joven argentina se encontró en un bar de Tokio con un muchacho japonés.

–¿De dónde es usted? –le preguntó el oriental.
–De Argentina –contestó la chica, y como para aclarar, añadió: Argentina, el país de Maradona.
A lo que el japonés respondió: –El país de Discépolo...

Las alusiones religiosas

Discépolo escribió la letra de 26 tangos en los cuales nombra a Dios 23 veces, y hace 14 alusiones de claro sesgo religioso. ¿Es la suya búsqueda y fe, o rebelión y blasfemia?

La primera de estas alusiones aparece en su segundo tango, “Esta noche me emborracho”, escrito en 1927. Aludiendo a la mujer que un día amó hasta “la locura” “chiflao por su belleza” y que diez años después se ha convertido en “cascajo” y “cachivache”, el otrora enamorado dice:

Nunca pensé que la vería
en un *requiesca in pace*
tan cruel como el de hoy.

Es la traducción lunfarda de la plegaria latina *“Requiescat in Pace”*, que significa “Que descanse en paz”, y con la cual el sacerdote, antes de que el milenario latín fuera reemplazado por la lengua común en los ritos católicos, concluía el responso con el que se despedían los restos mortales de quienes habían muerto, deseando al alma inmortal dichoso reposo en el seno divino de la eternidad.

Dos años después, en 1929, Discépolo abordaba la clásica tragedia del amor vertido en el vacío de la indiferencia y volcado en el fuego de la traición:

Soy un arlequín,
un arlequín que salta y baila
para ocultar su corazón lleno de pena.
Me clavó en la *cruz*
tu folletín de Magdalena...

El profundo drama de la conversión de María Magdalena sirve al amante traicionado para pintar, por contraste, la infamia de su amada, que hizo del drama un folletín; y el sufrimiento y la humillación de la cruz de Cristo le valen por analogía para medir la intensidad de su vergüenza y su dolor de corazón burlado, que lo convierte en cómico payaso.

Tres años más tarde, en 1932, Discépolo escribe “Secreto”, y allí vuelve a surgir la dimensión religiosa del alma argentina:

Por vos se ha cambiado mi vida
sagrada y sencilla como una oración.

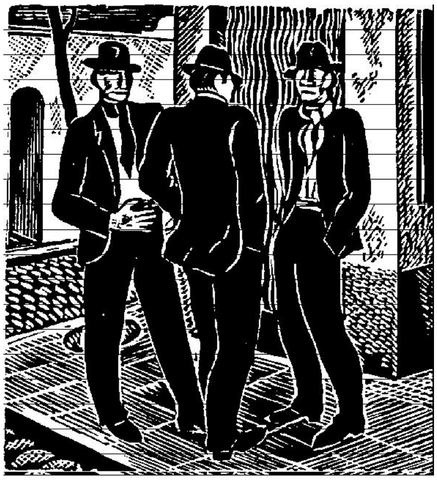
De todas las expresiones espirituales del ser humano la oración es tal vez la más divina, porque es la elevación más simple y pura del corazón de la criatura en busca de su Creador.

Nada hay que mejor merezca el nombre de sagrado, porque su objeto y su meta es la divinidad misma; y nada hay en la vida que demande tanta sencillez, porque

sólo a la humildad ha sido prometido el encuentro con Dios: el Altísimo sólo se muestra a los pequeños.

Todavía más conocidas y comentadas son las tres alusiones a realidades religiosas que aparecen en "Cambalache", escrito tres años después, en 1935:

¡Qué falta de respeto,
qué atropello a la razón!
¡Cualquiera es un señor!
¡Cualquiera es un ladrón!
Mezclaos con Stavisky
van *Don Bosco* y la Mignon,
Don Chicho y Napoleón,
Carnera y San Martín...
Igual que en la vidriera irrespetuosa
de los cambalaches
se ha mezclao la vida,
y herida por un sable sin remache
ves llorar la *Biblia*
junto a un calefón!
¡Dale no más!
¡Dale que va!
Que allá en *el horno*
nos vamo'a encontrar...



La mención de la *Biblia* no requiere explicación. *Don Bosco* es el abnegado cura italiano que en la segunda mitad del siglo pasado consagró su vida al rescate moral y a la educación de los niños, y cuya figura ejemplar traían en el corazón los gringos inmigrantes que llegaban al país sobre el fin de aquel centenario y el principio del actual. En cuanto al *horno*, sitio terminal de encuentro ineludible, puede ser el castigo inextinguible del fuego del infierno, y también la purificación del fuego transitorio del purgatorio. En cualquiera de los dos casos descubre desde ya el tinte trágico que ensombreció siempre la visión teologal del poeta, y, al mismo tiempo, el sentido iluminado de una justicia última que nadie podrá esquivar, y que, a la postre, pondrá cada valor en su sitio: *el calefón, el sable y la Biblia*, cada uno en su lugar.

Hay que agregar, por fin, las alusiones al infierno que aparecen después en la poesía de Discépolo, y que trasladan la concepción trágica de la vida trayéndola desde la eternidad al tiempo, a partir de la experiencia de la existencia en este mundo del hombre quemado hasta el alma por el vendaval del absurdo y del dolor. En "Condena", escrito en 1937, pregunta:

Yo quisiera saber
qué destino brutal
me condenó al horror
de este *infierno* en que estoy.

Y agrega:

Y lo peor, lo bestial
de este drama sin fin,
es que vos ni sabés
de mi amor *infernal*.

La misma idea vuelve cuatro años después con "Infamia", escrito en 1941, donde exclama:

¡Luchar contra la gente es *infernal*!

Finalmente en 1939, Discépolo planteaba sin analogías ni metáforas, en "Tormenta", uno de los interrogantes más hondos y angustiados de todo su torturado pensamiento:

Si la vida es el *infierno*
y el honrao vive entre lágrimas
¿cuál es el bien...?

Pero sin duda la alusión de sesgo religioso más cautivante en los tangos discepolianos es la conmovedora y simpática rendición del malevo enamorado al que, derrotado por el amor, ya no le falta

más que ir a *misa*
e hincarme a *rezar*.

El nombre de Dios como interjección

La palabra "nombre" tiene dos tipos de significación: una, la que todos conocemos y usamos a diario en nuestra lengua; otra, la que aparece en las lenguas semíticas en que se escribió la Biblia. En nuestro hablar cotidiano, el nombre no es más que una palabra, un conjunto de sonidos y de letras, con el que se designa o identifica a una persona y, por analogía, también a otras cosas. Pedro y Juan son los nombres con los que identificamos y designamos a dos personas distintas, y gracias a los cuales cuando hablamos de Pedro sabemos que hablamos de Pedro y no de Juan, y cuando hablamos de Juan sabemos que hablamos de Juan y no de Pedro. Pero Pedro podría llamarse Juan y seguiría siendo quien es y como es, y Juan podría llamarse Pedro y seguir siendo Juan. Los nombres que usamos en el lenguaje cotidiano son totalmente convencionales. Nada dicen y no indican para nada el carácter, la idiosincrasia y la condición individual de las personas que responden a ellos.

En cambio, en las antiguas lenguas semíticas que dieron voz y letras a la Biblia, el nombre no era una simple denominación convencional, sino la expresión de lo que la persona nombrada realmente era, de su condición, de su idiosincrasia, de

su esencia interior. En este sentido, cuando el Segundo de los diez Mandamientos prohibe usar en vano el nombre de Dios, no es en el fondo el uso del sonido o de las letras de la Palabra Dios lo que prohibe, sino el uso y abuso de la naturaleza misma de Dios y de la esencia de la divinidad.

En los tangos de Discépolo, el nombre de Dios aparece en estos dos tipos de significación: como una mera palabra que apenas tiene sentido y trascendencia, y como una palabra encinta de las más profundas significaciones y misterios.

En "Malevaje", escrito en 1929, el varón que ha abdicado su condición de malevo rudo y peleador, derretido por las tibias dulzuras del amor, reclama a la mujer que ha transformado el tigre bravo en manso cordero:

> Decí, por *Dios*, que me has dao
> que estoy tan cambiao,
> no sé más quién soy...

Y en "Victoria", escrito un año después, en 1930, el muchachote irreflexivamente casado que por inesperadas circunstancias se ve libre de la prisión a que lo había reducido la convivencia con su mujer, exclama con ruidosa algarabía:

> Me saltaron los tapones
> cuando tuve esta mañana
> la alegría de no verla más.
> Y es que al ver que no la tengo,
> corro, salto y voy y vengo
> desatentao ¡Gracias a *Dios*!

En ninguna de estas dos expresiones interjectivas el nombre de Dios, en rigor, es una mera y pura palabra, sonido hueco y letra vacía. Sin embargo, el alcance de su significación no va más allá de una exclamación costumbrista, de súplica en un caso y de júbilo en el otro. Dios no es aquí una abstracción lejana, pero tampoco es una presencia viva. La mención de su nombre no es propiamente un acto de fe, y mucho menos una búsqueda interior; es el signo residual de una amistad que un día fue entre el hombre y su Creador.

El nombre de Dios como significación

La significación profunda del nombre de Dios aparece en la mayoría de los tangos de Discépolo a lo largo de veinte años de creación poética que, no obstante su variedad y riqueza, vuelve una y otra vez, con pertinaz insistencia, al tema central de Dios y de un mundo que vive como si Dios no existiera.

La serie comienza con "Qué vachaché", su primera obra, cuya letra y música escribió en 1926. Curiosamente, en cosa tan viril como es el tango, especialmente en aquel tiempo, es una mujer la que en éste tiene la palabra. Hablando a su hombre, que le promete una vida mejor en un mundo más recto basado en la

moral, la compañera, cansada de promesas, le increpa así:

> Piantá de aquí, no vuelvas en tu vida,
> ya me tenés bien réquete amurada;
> no puedo más pasarla sin comida
> ni oirte así decir tanta pavada.
> ¿No te das cuenta que sos un engrupido?
> ¿Te creés que al mundo lo vas a arreglar vos?
> Si aquí ni *Dios* rescata lo perdido...

La presentación de Dios en el pensamiento de Discépolo es la de un ser todopoderoso que sin embargo es impotente para restaurar los valores morales olvidados. Cabe, sin embargo, una duda: ¿en verdad cree Discépolo que Dios es impotente para redimir el mundo? ¿O más bien la impotencia de Dios no es sino una hipérbole indirecta para señalar la deshonestidad de un mundo al que no le importa ni siquiera Dios?

Es, en efecto, un mundo, que ha reemplazado a Dios por el dinero, poniendo a la más vil materia en el lugar del más alto Espíritu:

> El verdadero amor se ahogó en la sopa,
> la panza es reina y el dinero *Dios*.

Es un mundo en el que todos los valores han sido subvertidos y donde la moral ya no tiene cartabón. Es un mundo en el que

> ya murió el criterio
> y donde
> vale *Jesús* lo mismo que el ladrón

En la frase final, Dios aparece encarnado en la humanidad sublime de Jesús como arquetipo supremo de todos los valores, a quien, sin embargo, la muerte del discernimiento moral equipara hoy como hace dos mil años con Barrabás, al cual los hombres de entonces prefirieron a su Dios. Igual que los hombres de hoy; hoy como ayer, Dios es el eterno desplazado.

Tres años más tarde, en 1929, Discépolo escribe “Soy un arlequín”, donde vuelve a surgir la figura santa de Jesús:

> Me clavó en la cruz
> tu folletín de Magdalena,
> porque soñé
> que era *Jesús* y te salvaba.

Aquí el crucificado aparece como el redentor de los pecados humanos, modelo de sacrificio salvador. La esencia de la inmolación de Cristo es el amor. El amor es lo que da a la crucifixión su grandeza y su eficacia. Sin amor el sacrificio es gesticulación vacía y estéril. Y estéril y vacío puede volverlo la ausencia de amor,

cuando el amor del que ama no encuentra respuesta de amor en el amado. Sin embargo, soñar con ser Jesús y traducir el sueño en amante sacrificio, aunque pueda ser inútil para el destinatario que es incapaz de valorarlo, siempre es fecundo para el que ama. El amor puede ser estéril en su proyección, pero en sí mismo es siempre fuente inagotable de riqueza interior.

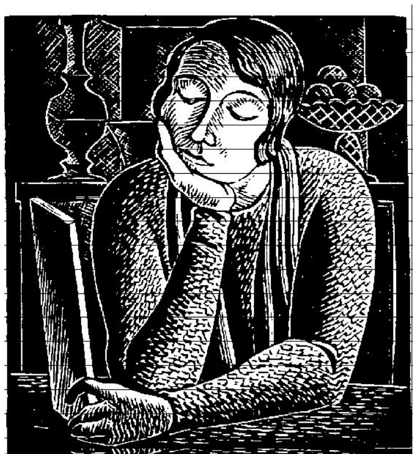
Discépolo no lo ignora; lo sabe, o lo presiente, pues al mismo tiempo que ve en aquel amor

la inútil ansia de tu salvación,

canta no sin recóndita alegría:

Viví en tu amor una esperanza.

Tres años después, en 1932, Discépolo nos descubre la otra cara de Dios. En "Secreto", cuya letra y música le pertenecen, el poeta comienza con esta requisitoria de fuerte amargura:



¿Quién sos, que no puedo salvarme,
muñeca maldita, castigo de *Dios*...

Tras la visión del Dios que salva por amor hasta su inmolación en una cruz, Discépolo revela el rostro severo, adusto, de un Dios que castiga. Dios, pues, no es un Dios sentimental y meloso que no sabe sino amar con un amor chirle y dulzón, amor demagógico de concesiones y ventajas, sin exigencias y sin dolor. Dios es un Dios fuerte y exigente, que está siempre abierto al amor que perdona y que salva, pero sin olvidar jamás la justicia.

¿O son los castigos de Dios actos no de justicia sino de venganza y aun de crueldad? ¿Es el Dios de nuestro tango un Dios cruel y vengativo, como los del antiguo paganismo y de todas las supersticiones, dioses que no saben perdonar y que gozan con el sufrir y el llorar de los hombres? Por el momento estas preguntas no tienen en Discépolo respuesta expresa, y sólo es posible rastrearla en el sentir profundo de todo su contexto.

Entre tanto, en 1931 escribe "¿Qué «sapa», señor?" –¿Qué pasa, Señor?–. En este tango reaparece el nombre de Dios en forma interjectiva, como antes en "Victoria" y "Malevaje":

Hoy todo *¡Dios!* se queja,
y es que el hombre anda sin cueva;
voltió la casa vieja

antes de construir la nueva...

Sin embargo, es evidente que aquí la invocación a Dios no se reduce a la mera forma de una interjección costumbrista, fácilmente reemplazable por otra cualquiera de significación parecida. Aquí Dios no es un Dios *del* que se habla sino un Dios *al* que se habla; no es una entidad, trascendente y lejana, sino un Ser comprometido con el mundo, a quien se puede interesar en los problemas humanos; Alguien a quien se puede preguntar el por qué, la causa y la razón de los males profundos que desgarran al hombre y desquician la vida. Por eso el estribillo, con angustia que no teme expresarse y abrirse, pregunta:

¿Qué "sapa", *Señor*,
que todo es demencia?
Los chicos ya nacen
por correspondencia
y asoman del sobre
sabiendo afanar...
¿Qué "sapa", *Señor*...?
Las minas se han puesto
peor que los varones...

Más allá de la angustia y el desconcierto del hombre ante el caos del mundo –que anunciara ya en "Qué vachaché"–, Discépolo descubre aquí la reverencia y la humildad del hombre ante el Creador, en cuyo mundo cunde el caos. Por primera vez, que no será la última, el poeta llama a Dios "Señor", lo reconoce dueño y gobernador del mundo, y, por vez primera también, se atreve a preguntarle qué es lo que sucede pues

La Tierra está maldita
y el amor con gripe en cama;
la gente en guerra grita,
bulle, mata, rompe y brama.

Y como si oyera la voz del Señor, el poeta responde:

es que el hombre...,
creyó que era cuestión
de alzarse y nada más,
romper lo consagrao,
cortar lo que adoró...

Este tango es, así, el primer esbozo de una auténtica oración, de una conversación con Dios, que escucha al hombre, y que desde la intimidad de la conciencia, también le habla.

En 1940, Discépolo escribe “Martirio”, donde retorna la idea severa del Dios que castiga:

> Solo...
> increíblemente solo,
> pavorosamente solo,
> así estoy por tu impiedad;
> sin comprender por qué razón
> te quiero,
> ni qué castigo de *Dios*
> me condenó al horror de que seas vos.

Como en “Secreto”, la severidad de Dios se concreta en la frustración del amor a una mujer, pero con una sutil diferencia. En “Secreto” el castigo divino es la mujer misma o, más profundamente, la prisión del amor burlado de la que el hombre no sabe escapar. Por eso exclama enloquecido:

> No puedo ser más vil
> ni puedo ser mejor,
> vencido por tu hechizo
> que trastorna mi deber...
> No puedo reaccionar,
> ni puedo comprender,
> perdido en la tormenta
> de tu voz que me embrujó.

En “Martirio”, en cambio, el corazón gime atormentado porque no sabe cuál es la razón por la cual la Eterna Justicia lo castiga con un amor fugitivo y traidor. El amante enloquecido quisiera saber qué mal ha hecho para merecer el castigo de un amor desesperado. De cualquier modo, en los dos casos la imagen de Dios es la de un Dios severo.

En 1941 Discépolo escribe “Infamia”. Es la historia de una pobre muchacha de calle que en vano intenta aferrarse a la redención que le brinda un amor puro y generoso. La maldad de la gente puede más y la ilusión acaba en suicidio. Entonces el enamorado, amando más allá de la muerte, murmura entre lágrimas su plegaria de amor y de esperanza:

> Quisiera que *Dios*
> amparara tu sueño
> ¡muñeca de amor
> que no pudo alcanzar su ilusión...!
> De blanco al morir
> llegará tu esperanza,
> vestida de novia ante *Dios*
> como soñó.

El amor, destrozado en la tragedia del ser amado más que en el propio dolor, encuentra en Dios la última esperanza para aquella esperanza, y en el Cielo la pureza y la dicha que el infierno de los hombres le negó en la Tierra.

Si el amor es ante todo y sobre todo entrega y don a otro, inmolación por otro y sacrificio, entonces nunca ni antes ni después de "Infamia" hubo en Discépolo tanto amor como en esta esperanza que busca el bien y la dicha del ser amado a pesar del pecado y más allá de la muerte. Y, tal vez por eso mismo, ni antes ni después de esta plegaria se abre Discépolo con sencillez tan diáfana a un Dios tan consolador como el Dios al que aquí confía el cumplimiento del más puro sueño de amor y de felicidad.

Pasan dos años y en 1943 Discépolo escribe "Uno", el primero de los tres tangos maestros que compuso con Mariano Mores, y en los que, curiosamente se hicieron *uno* el más desgarrado de los poetas con el más brillante de los músicos.

Si yo tuviera el corazón,
el corazón que di...
si yo tuviera el corazón,
el mismo que perdí...
me abrazaría a tu ilusión...
Pero *Dios* te trajo a mi destino
sin pensar que ya es muy tarde...

Aquí Dios aparece como la providencia celestial que acompaña la vida del hombre sobre la tierra. Dios no es ajeno ni indiferente a los avatares de la existencia humana, al contrario, los sigue de cerca y hasta sus recodos más íntimos. Pero... no siempre llega a tiempo, muchas veces llega cuando ya es tarde. En esta concepción de Discépolo, Dios es bueno, pero no eficaz; porque trae la esperanza del amor cuando ya no hay esperanza.

La causa profunda de este desencuentro, sin embargo, no es Dios, sino el hombre.

Al año siguiente, en 1944, Discépolo escribe, también en colaboración con Mores, "Canción desesperada". Y allí dice:

¡Soy una canción desesperada!
Hoja enloquecida en el turbión...
Por tu amor, mi *fe* desorientada
se hundió, destrozando mi corazón.
Y entonces pregunta:
¿Dónde estaba *Dios* cuando te fuiste?

Es otra vez Dios como providencia del hombre. Y otra vez como providencia que acompaña al hombre con su interés y con su bondad, pero también con su ineficacia. En "Uno" Dios es la providencia que llega tarde; en "Canción desesperada", Dios es la providencia

que no llega; pero en los dos casos Dios es providencia. La providencia de Dios es así para los hombres al mismo tiempo una verdad y un misterio. Dios es la providencia que gobierna la vida desde tal altura que no la podemos comprender, y es la providencia que gobierna la vida desde tan profunda intimidad, que no podemos prescindir de ella, porque está más adentro de nuestra vida que nosotros mismos. Por eso Discépolo no rechaza al Dios que no comprende. Tan sólo pregunta.



Dos años después, en 1946, pronuncia por última vez el nombre de Dios. En su tercera composición con Mores, "Sin Palabras", escribe:

> Perdóname, si es *Dios*
> quien quiso castigarte al fin...

Es nuevamente el Dios castigador. Al igual que en "Secreto" y en "Martirio", en "Sin palabras" aparece la faz severa de Dios. Pero aquí el castigo divino de alguna manera está atenuado por el perdón humano que lo acompaña; perdón que tampoco es perdón sino más bien prescindencia de juzgar. El hombre traicionado no está asociado al castigo divino de la traición porque tampoco participa del juicio divino.

Y es porque, en el fondo, tampoco Dios castiga. Es la propia traición, el pecado mismo el que a sí mismo se sanciona con el peso estrangulador del remordimiento. Dios, más que el castigador, es la garantía insobornable de que la vida misma hará justicia.

Discépolo se encuentra al fin con la providencia de Dios porque ha descubierto el estilo callado y sin urgencias con que Dios gobierna el mundo.

En efecto, siete años antes de "Sin palabras", Discépolo había definido con total claridad la esencia de su drama espritual al escribir, en 1939, "Tormenta", tal vez su poema más angustioso, su plegaria más conmovedora:

> Aullando entre relámpagos,
> perdido en la tormenta
> de mi noche interminable, Dios,
> busco tu nombre...
> No quiero que tu rayo
> me enceguezca entre el horror
> porque preciso luz
> para seguir...
> Lo que aprendí de tu mano

no sirve para vivir.
Yo siento que mi fe se tambalea
y que la gente mala, vive, Dios
mejor que yo.
Si la vida es un infierno
y el honrao vive entre lágrimas
¿cuál es el bien
del que lucha en nombre tuyo
limpio, puro... para qué?
Si hoy la infamia da el sendero
y el amor mata en tu nombre, Dios,
lo que has besao,
el seguirte es dar ventaja
y el amarte sucumbir al mal.
No quiero abandonarte yo,
demuestra una vez sola
que el traidor no vive impune, Dios,
para besarte...
Enséñame una flor
que haya nacido
del esfuerzo de seguirte, Dios,
para no odiar
al mundo que me desprecia
porque no aprendo a robar...
Y entonces, de rodillas,
hecho sangre en los guijarros,
moriré con vos,
feliz, Señor!

En un tango anterior, "Tres esperanzas", escrito en 1933, Discépolo había señalado las tres grandes y únicas luces que iluminan el oscuro horizonte de la vida; son tres amores: la madre, la mujer y Dios. En última instancia, toda la obra de Discépolo gira en torno al dolor profundo del hombre que grita su desconcierto y se angustia ante la frustración de la más grande de las esperanzas humanas, Dios.

Dios es una suprema instancia a la que el corazón desgarrado del hombre acude en busca de la dicha que el mundo perverso le niega. "Tormenta" -con hondura no superada en el tango- plantea en la forma de un rezo terrible y a la vez humilde las dos grandes preguntas humanas: ¿dónde está la felicidad? ¿quién es Dios?

Confesándose ante Dios, Discépolo le dice con desnuda sinceridad:

Lo que aprendí de tu mano
no sirve para vivir.
El seguirte es dar ventaja

y el amarte sucumbir al mal.
Si la vida es un infierno
y el honrao vive entre lágrimas
¿cuál es el bien
del que lucha en nombre tuyo
limpio, puro... para qué?

Dios es la gran esperanza de felicidad para el hombre. En rigor, Dios es nuestra única esperanza. Pero seguir la voz de Dios conduce al precipicio del dolor ¿Cómo, pues, seguir esa voz que nos defrauda y nos burla? Discépolo no alcanzó a comprender la paradoja de Dios, el misterio profundo del dolor que desde la Cruz proclama que es precisamente en el dolor y sólo en el dolor donde nos aguarda la única verdadera felicidad.

Felices los pobres, Felices los mansos. Felices los afligidos, Felices los puros, Felices los perseguidos... ha dicho Jesús.

No es cosa de evidencia sino de fe, y de fe que no se tambalee. Pero una fe que no tiemble y que resista todas las pruebas y todos los embates no es logro del hombre sino regalo de Dios.

Discépolo cree, pero siente que su fe se tambalea, y en el deseo de afirmarla su avidez de creer es más fuerte que su humildad, y en vez de pedirle a Dios fe para creer sin ver le pide evidencias para ver lo que sin ver es preciso creer. Y sin quererlo, queda preso del desconcierto y de la angustia. Este es su drama. Su tragedia tal vez.

Su gloria es que, a pesar de todo, desde el fondo oscuro de esta cárcel abismal, en un rezo desgarrado de dolor y de esperanza, Discepolín señala a los hombres torturados por el triunfo del mal y la derrota del bien, el camino de la esperanza más allá de toda desesperación:

Aullando entre relámpagos,
perdido en la tormenta
de mi noche interminable, Dios,
busco *tu nombre*...

A este llamado desde la oscuridad del hombre, Jesús responde desde la luz de Dios:

Busca, y hallarás,
pide, y se te dará;
llama, y te abriré...

Discépolo encontró en su "Tormenta" el nombre universal y grande de Dios: *SEÑOR*, y se abrió a él en esperanza y humildad:

Enséñame una flor
que haya nacido
del esfuerzo de seguirte...
y entonces, de rodilla,
hecho sangre en los guijarros,
moriré con vos, feliz, *Señor*!

En su angustiada búsqueda, un nombre le faltó a Discépolo encontrar, el nombre más suave y más íntimo, el más consolador y el más humano de los nombres de Dios: el nombre de PADRE.

Tal vez para que lo encontráramos nosotros.



BIBLIOGRAFÍA

PHILIP W. POWELL, *Árbol de Odio*, Asociación pro-Cultura Occidental A. C., México, s/f de impresión

La *Leyenda Negra* antiespañola es un fenómeno histórico, político y cultural inagotable e inagotado. Nació para denigrar al Imperio Español y la Monarquía Católica ante el mundo, por la misma época de la Conquista y la Colonización, período en el que alcanzó su mayor apogeo y esplendor. En línea directa el Imperio se emparentaba con los grandes hitos históricos de Occidente, en particular con la civilización greco-romana, el Sacro Imperio Carolingio y la Cristiandad Medieval, de la cual estuvo llamado a ser heredero y continuador. Fueron épocas cuya historia se escribió y vivió con aliento épico, heroicidad, santidad y en las cuales las virtudes naturales y cristianas constituían el signo dominante de la sociedad. España preservaba estos rasgos que declinaban velozmente en Europa al compás de su disgregación política, de los cambios en cuanto al pensamiento sobre las formas de gobierno, de algunos progresos tecnológicos, y la herejía protestante, causas que también tuvieron su correlato cultural que desembocaría en un liberalismo ateo que inficionó corrosivamente a la Cristiandad.

Los trescientos años en que podría encuadrarse el Imperio Español, son un lapso más que suficiente para concitar envidias y ambiciones de grandeza en otros estados y naciones que, sumadas a factores "propios", condujeron a su inevitable decadencia. Si bien la *Leyenda Negra* no fue factor excluyente en este ocaso, sus efectos se proyectaron política y culturalmente en el decurso histórico español, como lo evidencia su acontecer hasta nuestros días.

En este contexto, suscinto y generalizado por fuerza, puede insertarse el libro que comentamos, aparecido poco antes de la celebración el Vº Centenario del Descubrimiento de América. Obra de interés y valor por muchas razones, se anota entre los estudios de mayor seriedad y lucidez que ha generado tan controvertida materia, abarcando en su enfoque la totalidad de la misma. En alguna manera se completa y en otra actualiza los aportes ya clásicos de Julián Juderías (*La Leyenda Negra*), Rómulo Carbia (*Historia de la Leyenda Negra hispanoamericana*), William S. Maltby (*La Leyenda Negra en Inglaterra*), el más reciente de Antonio Caponnetto (*Las Leyendas Negras en Hispanoamérica*), y otros autores de reconocida autoridad y mérito.

Conviene reparar en el origen anglosajón del autor, que es oriundo de U.S.A., doctorado en su ciudad natal, California, en cuya universidad tuvo a su cargo la cátedra de Historia de España y de Latinoamérica. Además fue funcionario del Departamento de Estado y se desempeñó en otros destinos oficiales como asesor en asuntos interamericanos. Elaborar, con tales antecedentes, un trabajo como *Árbol de Odio*, en un medio cuyas pautas corrientes y aceptadas son antagónicas a sus propias conclusiones, implica un rasgo de honradez y valor intelectual que no puede pasarse por alto. A la vez, lo ubica en inmejorable posición para presentar una visión veraz y actualizada de la leyenda antihispánica en Norteamérica, cubriendo un espacio con notorias lagunas en la historiografía.

El trabajo de Powell consta de tres partes, a saber: *Dimensiones, Crecimiento y Ecos de la Leyenda*, descogidas en nueve intensos y apasionantes capítulos, y un

apéndice de eruditas notas a los mismos, epilogando en una compendiosa bibliografía que abarca títulos y autores con generoso predominio de anglosajones y europeos que, por regla general, no llegan a conocimiento o no están al alcance del investigador sudamericano. La sencillez de método, clásico y perspicaz, facilita el cómodo tránsito del autor por todo el itinerario de la *leyenda negra*, desde su nacimiento hasta nuestros días, actualizando información y abundando en interpretaciones propias que echan luz en más de un claroscuro histórico político.

Algunas características de la Leyenda

Al abordar, en sus comienzos, las dimensiones de la *leyenda*, traza el A. una semblanza de sus inicios. Sostiene que los conceptos hispanofóbicos que más influyeron en la deformación del pensamiento occidental, tuvieron su origen entre franceses, alemanes y judíos, propagándose en forma extraordinaria durante los siglos XVI y XVII, merced al vigoroso y múltiple empleo de la imprenta. El sectarismo desatado por la reforma protestante, mezclado con los intereses políticos de Holanda e Inglaterra, que chocaban con los peninsulares, conformaron el ambiente propicio para el desarrollo de un amplio y frondoso *árbol de odio*, que floreció y se puso muy de moda durante la época de la Ilustración (siglo XVIII), "cuando tantos dogmas de hoy tomaron forma clásica" (p.16). Lo que en principio tuvo una elemental catadura de "guerra psicológica" se incorporó con caracteres indelebles a la cultura de entonces, subsistiendo todavía. Los canales vinculantes de los diversos factores que convergían en el común interés antihistórico; su metodología, sistematización, *"modus operandi"* y resultados obtenidos, bien pueden considerarse como un antecedente genuino del mecanismo que hoy día caracteriza al funcionamiento de los *mass-media*.

Las necesidades concretas de los interesados en urdir la leyenda fue instrumentando etapas y modos en su desarrollo. Se fabricaron así estereotipos y contrastes; la inconsistencia y ridiculez de algunos resisten todavía el paso del tiempo incorporados a la literatura folletinesca y panfletaria y, familiarizados con otras expresiones "mayores" como la novela, el teatro, cine y televisión, donde suelen servirse como platos consuetudinarios, repetidos hasta el hartazgo. Desfilan así, con mayor o menor suerte, los "héroes nórdicos", contrapuestos a los "villanos españoles"; el "buen fraile", caracterizando misioneros sentimentalmente eficaces en revelar defectos de los otros españoles; el "hacendado implacable", tiránico y duro de corazón; el escurridizo, traidor y "grasoso" mexicano, y otras figuras tan estrafalarias como inverosímiles.

Instituciones y personajes prominentes, protagonistas de la historia peninsular, fueron víctimas de un sarcasmo refinado y de una virulencia sectaria e implacable, al punto que durante muchos años sus imágenes y trayectoria quedaron perfilados con una aureola de monstruosidad, cuando en la realidad se trataba de protagonistas e instituciones totalmente normales, y muchas veces adornados de méritos y virtudes ponderables. Constituidos en algo así como chivos emisarios de la leyenda, entre quienes más ensañamiento padecieron puede citarse al rey Felipe II, a Torquemada y Hernán Cortés.

En virtud de su connotación fuertemente antiliberal, la de "intolerantes" fue una de las acusaciones de mayor fuste, impacto y repercusión. "La acción de los españoles al expulsar o castigar a disidentes religiosos –señala Powell– vino a ser conocida como fanatismo, intolerancia y causa de decadencia. Cuando los ingleses, holandeses o franceses hicieron lo mismo, se calificó el hecho como un esfuerzo para «unificar la nación» o salvaguardarla contra la traición o conspiración ajena. La muerte de indios combatiendo españoles se dio a conocer como «atrocidades» o «despiadada persecución», pero cuando los ingleses persiguieron a los irlandeses hasta matarlos por millares en sus propios pantanos o degollarlos

después de haberse rendido, a esto se lo denominó «el problema irlandés»" (p.16). Con el correr de los años los conquistadores y colonizadores hispanos serían genocidas, y en cuanto al "problema irlandés", en la práctica es silenciado por los trabajos históricos en boga, y sobre todo por los divulgadores de cultura a través de los *mass-media* y los intelectuales consagrados.

Recorriendo los avatares de la leyenda, descorre el autor telones que suelen cerrarse celosamente por los custodios y repetidores actuales de la misma. Seguirlo paso a paso sería avanzar por sobre la lectura de su obra. No obstante, nos demoraremos de pasada en algunos temas tomados al azar entre tantos importantes desperdigados a lo largo del trabajo: la Inquisición, Guillermo de Orange, la leyenda en U.S.A., su actualidad y consecuencias.

La Inquisición

La Inquisición o Santo Oficio fue institución religioso-política de la Europa medieval. En España tuvo vigencia mucho antes del advenimiento de los reyes católicos Fernando e Isabel quienes, al igual que posteriormente Felipe II, introdujeron mejoras y dotaron de mayor eficacia a su funcionamiento. Sus fines naturales se circunscribían a preservar la Fe de las agresiones y desviaciones heréticas y, en algunos períodos, por extensión, hubo de ocuparse sobre las consecuencias que en la sociedad producían dichas desviaciones. La misma delicadeza de sus funciones la convirtió en fácil blanco de la difamación. El A. arguye que los métodos y poder de la Inquisición "fueron virulenta y escandalosamente exagerados, dentro de la general propaganda antiespañola de los siglos XVI, XVII y XVIII; la dedicación que el Santo Oficio prodigó a la herejía protestante ha sido exagerada y abultada, comparándola con el resto de sus actividades; la generalidad de cuanto se ha escrito sobre el tema siempre tuvo carácter sensacionalista, falta de objetividad, notoria tendenciosidad, y una casi total ausencia del uso de criterios comparativos tan necesarios para el justo entendimiento y comprensión del pasado" (p.17). Describe cómo durante el siglo XVIII se estiló condenar automáticamente a la Inquisición Española. La intelectualidad de la Ilustración, erigida en tribunal absoluto, condenó el "obscurantismo" de la Edad Media y calificó al "medioevo" y al "feudalismo" en términos de oprobio, ridiculizando la religión revelada y la ley natural. Acuñó connotaciones peyorativas para conceptos como "Inquisición española" e "inquisidor", que se convirtieron en sinónimos modernos para definir las más crueles opresiones. Presenta como muestra típica de esa mentalidad prejuiciosa, el hábito actual de utilizar los términos *"witch-hunting"* –caza de brujas– e "inquisición", indistintamente (p.27).

Insiste Powell en la benignidad con que actuó la Inquisición en América, indicando que, salvo excepción, no tenía jurisdicción sobre los indios americanos. Y agrega que en 250 años años de vigencia, la institución, según registros comprobables, apenas alcanzó a ejecutar a un centenar de personas mientras que, en la Inglaterra de Isabel (1558-1603), en el corto lapso de 45 años, fueron torturados y ejecutados 130 sacerdotes y 60 seglares católicos, cifra que puede elevarse a 250 si se comprenden los muertos en prisiones estatales. Abunda también con referencia a los estados alemanes que, en dos siglos (XVI y XVII), condenaron a muerte a un sinnúmero de acusados de brujería, excediendo holgadamente varios millares (p.37).

Hablando de "caza de brujas" y otras brujerías, acotemos que este tema permite seguir de cerca el real servicio que la Inquisición aportó a España. Así en el célebre gran proceso de Logroño, que tuvo lugar entre 1610 y 1614, con sus dos mil acusados y casi cinco mil sospechosos, puede comprobarse su eficacia en las prácticas de persecución de la brujería dentro de las fronteras del imperio español. Gracias a los esfuerzos del diligente inquisidor Alonso de Salazar Frías, apodado

por sus adversarios el “abogado de las brujas”, la península quedaría parcialmente liberada del azote que significó la caza de brujas para el resto de Europa. Mientras los jueces franceses, alemanes y suecos surtían el fuego de sus hogueras con interminables filas de inocentes, las “brujas” españolas fueron sentenciadas, según correspondía en plena justicia, a penas leves, o declaradas inocentes, después de haber sido oídas en juicio, sin tortura y libremente, contando detalles que tan minuciosamente se omitieran en las actas procesales de Francia, Alemania, Dinamarca, etc.

En cuanto a sus funciones respecto al orden intelectual, las conclusiones del A. difieren de las que circulan por simple hábito repetitivo, llegando a plantearse, entre otros interrogantes, la inquietante pregunta de si “¿Alcanzó España las grandes alturas de su «Edad de Oro» intelectual a pesar de la Inquisición, o precisamente a causa de ella?” (p.17).

Guillermo de Orange y Holanda

La importancia que cupo a Holanda y los Países Bajos en la difusión y asentamiento de las mentiras y falsificaciones de la Leyenda no han merecido atención bastante por parte de los estudiosos sudamericanos. Tal vez en ello haya incidido el paulatino desplazamiento y relegamiento de sus primeras influencias en América, que contuvieron sus notas de agresividad y aventura. El autor se ocupa del tema en el capítulo IV, abonando su exposición con un erudito manejo de fuentes y bibliografía y destacando el rol desempeñado por Guillermo de Orange, *el Taciturno*, uno de los cabecillas en los intentos independentistas holandeses respecto a la corona española, a cuyos dominios pertenecían. Guillermo de Orange explotó en provecho de sus intentos todo el arsenal de falacias que le proveyó la Leyenda y sumó la suya propia escribiendo una difundida *Apología*, libelo execratorio de España, en el que, además de insistir en las consabidas calumnias, dio rienda suelta a su febril imaginación inventando patrañas de todo jaez, en las que descargó su odio furibundo con preferencia hacia Felipe II, a la sazón reinante y por ende su rival político. De resultas, el católico Felipe pasó a la posteridad como réprobo y monstruo inhumano, y Guillermo, el protestante, fue canonizado como paladín de la independencia holandesa, tras haber concatenado un importantísimo eslabón en la dilatada cadena de la hispanofobia.

La leyenda en el continente americano

Por su específica vinculación a Sudamérica, los últimos capítulos del trabajo, abarcando el despliegue y proyección de la leyenda en el continente americano y sus secuelas políticas, suscitan el pico de mayor interés en la exposición del tema.

Como preludio necesario se demora el A. en la adopción de la leyenda por los países hispanoamericanos, fenómeno desencadenado abiertamente a partir de la Revolución Francesa. Cobró mayor vuelo por la afición que algunos dirigentes nativos tomaron por las tendencias librepensadoras de la cultura francesa. Esta incipiente “inversión” cultural coincidió por fatalidad con los sucesos europeos que precipitaron los movimientos independentistas americanos, episodio histórico que Powell califica como “matricidio”. La potencia europea que se beneficiaba con el colapso español, Gran Bretaña, contaba con una experiencia ya legendaria en el uso y manejo de la Leyenda Negra. Desparramó *a troche y moche* sus argumentos en el preciso instante político que producirían un encandilamiento irresistible, y cosechó resultados sorprendentes, como si el curso de la historia jugara a su favor. Por un lado los criollos rebeldes, necesitados de justificativos, esgrimieron tímidamente las falsedades que divulgó la leyenda, sin tiempo ni disposición para revisar su veracidad, y terminaron aceptándola paulatina y globalmente. La masonería,

el positivismo y más cercanamente el marxismo, se encargarían de completar el trabajo. Por otro, Inglaterra se erigió como aliada ideal de los rebeldes y, nimbada con el halo de amiga filantrópica de la libertad, se fagocitó con maquiavélica sutileza a la mayor parte de los países que, con simpleza e inexperiencia política, creyeron encontrar la libertad desplazando del continente a la Madre Patria.

A renglón seguido llegamos a la leyenda en U.S.A. El A. revista de un pantallazo a los intelectuales, en especial historiadores, que mayor influencia ejercieron en la consolidación de los prejuicios antiespañoles heredados vía Inglaterra, ensayando una crítica inteligente y realista que desnuda los "por qué" de la inveterada incomprensión norteamericana hacia Hispanoamericana y España. Aducimos un solo ejemplo de los que trae: citando a Francis Parkman -famoso historiador americano, cuyos trabajos son clásicos hasta hoy- refiere que, cuando éste escribe sobre la España de la Edad de Oro intelectual y artística, en la que aún Las Casas podía sin temor y abiertamente enjuiciar el derecho del Rey a gobernar las Indias, advierte que España es una tierra donde "toda libertad de pensamiento o palabra es quebrantada", llegando en su falta de objetividad a extremos de ridiculez: afirmaba a continuación que los sacerdotes franceses hacían lo mismo que los españoles, si bien eran "diferentes de los de España... en que no eran fanáticos ni intolerantes" (pp.158-159). Lo que calla el mentado Parkman es que las mismas historias antiespañolas circulaban con relativa facilidad por América la "oscurantista" mientras encontraban alguna dificultad en los países que ahora se llaman de avanzada, como Francia, por ejemplo, donde el verdugo quemó públicamente los escritos del ex-abate Guillaume Raynal, que no fue precisamente un hispanófilo.

Anécdotas aparte, describe Powell con minuciosidad el mecanismo cultural y docente que mantiene viva la leyenda en U.S.A., con acopio de citas y textos probatorios de autores que son de impuesta lectura en escuelas e institutos docentes de todo nivel: desde primarios hasta universitarios, culminando en una "plana de intelectuales" que regentea plácemes, disensos, condiciones y reprobaciones.

La influencia marxista sobre los mismos círculos, con sus novedosas teorías y falsedades, que continúan perpetrando y pepetuando –al margen del perjuicio que ocasionan a la genuina cultura y saber– complica aún más la errabunda relación política de U.S.A. con España e Hispanoamérica, ya que se sustenta en teorías que no se corresponden con la realidad que se pretende gobernar. El A. llama "coqueteo" de moda a esta relación simpática o de buenos modales entre intelectuales y marxistas. La realidad a la vista viene a mostrar que el coqueteo fue algo más que un *flirt* y que, tras sucesivas etapas de *"aggiornamento""*, concluiría impregnando a la cultura dominante con los principios del materialismo dialéctico, astutamente despojados de motes molestos y todavía irritantes, enmaridando en fluida compatibilidad con el pseudoliberalismo anglosajón.

Dedica el A. atención especial a la más inmediata y siempre conflictuada relación de U.S.A. con España y América Latina, entendiéndose como inmediato el período corrido desde la guerra a España para desalojarla de Cuba a fines del pasado siglo, hasta el gobierno peninsular de Francisco Franco. Conocedor y observador atento de la política y políticos de su país, no escapan al análisis de Powell las contradicciones, equívocos, ambigüedades y errores en que incurrieron sus dirigentes, las dificultades de su rectificación y el engaño de una política que, por su misma naturaleza "impolítica", no podrá edificar nada estable y duradero. Es de lamentar que el estudio se detenga en aquellos años, ya que los últimos lustros son ricos en episodios que, salvadas las distancias, patentizan el drama de naciones cuyo destino las ubicó en situación de rectoras o árbitros de otras, y cayeron estrepitosamente sin comprender el *quid* de su propia historia. O como el caso de la misma España, cuyos conductores actuales parecen haber olvidado y renegado la suya.

Los acontecimientos que conmovieron la ficticia solidez del bloque marxista-socialista encolumnado tras la U.R.S.S., y su fracaso político-económico, no invalidan para nada sus avances y logros en el orden de las ideas. Esta paradoja contiene serios motivos de reflexión, máxime teniendo en cuenta, ante ciertos episodios espectaculares de la caída soviética, que una oleada de falso optimismo ha pasado muy por alto aquellas lecciones elementales según las cuales en política es más importante dominar las ideas que la economía. Lo uno es prioritario, lo otro consecuencia adjetiva. Y eso se logra por vía cultural. Algo así enseñaba, valga otra paradoja, el materialista oriental Mao.

En definitiva, el eterno desencuentro de América del Norte e Hispanoamérica registra como una de sus raíces profundas el desencuentro entre una cultura sostenida en falacias y la realidad histórica escamoteada. Sobre fundamentos ficticios, cuya fragilidad acentúa la incorporación de ingredientes marxistas, vigentes entre las partes en pugna, no se podrá trabajar durante mucho tiempo en la recomposición de una relación política natural y conveniente. Lo valedero exige imperiosamente un sinceramiento y reconversión cultural y, sobre todo, una transparente y permanente distinción entre las ideas políticas que significan "entendimiento" y "sometimiento", que no se avizora en el horizonte inmediato. Cuestiona Powell con razón la miopía de sus connacionales en la intelección de este problema, y luego de trazar una realista semblanza del Imperio Español en la historia del mundo, concluye sugiriendo que en lugar de aceptar por pereza, desidia o mala fe tan seculares infundios, sería más práctico y sensato que intelectuales y políticos meditaran "sobre la profundidad en el tiempo y la experiencia de una civilización hispánica que floreció ya en los días de Roma, en tanto que la mayoría de nuestros antepasados nórdicos estaban todavía en relativo estado de salvajismo o barbarie; o sobre la riqueza cultural de una Iberia en la Edad Media. Esto se oculta con demasiada frecuencia en nuestros textos de historia general, que solamente con desgano hacen alusiones a cualquier hecho acaecido al sur de los Pirineos. Tampoco nos haría daño meditar sobre una Edad de Oro española, im-perial e intelectual, que se mantuvo durante casi dos siglos y alcanzó un gran nivel a lo largo de casi todas las líneas del saber humano. Una edad de oro, además, cuya cate-goría la alcanzan pocos pueblos y a la que nuestro propio país quizá no llegará jamás. Y, entre paréntesis, una literatura dorada y época artística que floreció durante el apogeo de la Inquisición, hecho histórico que exige mucho más cuidadoso examen y com-prensión de los que hasta ahora ha recibido, especialmente en nuestro país" (p.215).

En resumen, el libro es por demás interesante y se lee con avidez y provecho. Como se dijo, el origen norteamericano y por ende anglosajón del autor, confiere valores propios a sus enfoques, apreciaciones, perspectivas y conclusiones, tanto en materia histórica como política, como también un ponderado equilibrio expresivo, arduo de lograr a veces entre quienes más padecen las consecuencias directas de la leyenda.

Sin mengua de dichos atributos, hemos de consignar alguna salvedad, a saber: si bien toda bibliografía tiene límites propios, y en el caso están puntualizados por el mismo autor, estimamos de necesaria inclusión otros autores cuya obra gravitó en la dilucidación histórica de la leyenda negra. Tal el caso de los mexicanos Carlos Pereyra, pionero en la materia que a principios de siglo echó buena luz en muchos temas controvertidos de la leyenda, algunos de ellos relacionados directamente con U.S.A. e Inglaterra; y el actual Silvio Zavala, solo aludido en alguna nota, por nombrar única-mente dos autores con "autoridad", con excusa por la redundancia. Igualmente hubiese sido ilustrativo ensayar un panorama comparativo entre las colonizaciones hispánica e inglesa de América, particularmente en relación al trato, política y evangelización de los indios, las que se hubieran sumado, completando a las incluidas en el texto,para confrontar otras diferencias políticas.

Salvedades éstas, como otras que pudieran anotarse, meramente formales y adjetivas, que no hacen a la sustancia del libro.

Queda en claro que la agresión hacia España es simultánea a su catolicidad. Con lo que también puede entenderse mejor la directa relación entre historia y teología. Entre otras cosas el hombre es un ser histórico, o sea su existencia humana transcurre en un espacio y tiempo concretos, y por tanto su religiosidad (que incluye necesidades y obligaciones de irradiación y expansión) se realiza en lugares tangibles, delimitados por fronteras, llámense estados, países o naciones. Es prudente, entonces, tener presente que el conocimiento histórico pesa a la hora de las realizaciones, y si bien es imposible abarcarlo en su totalidad, hay necesidad evidente de un saber mínimo, y sobre todo veraz, en salvaguardia de las consecuencias prácticas. De no ser así, los enemigos de la verdad no se tomarían el trabajo de falsificarla y tergiversarla. El trabajo de Powell apunta a derribar las ficciones políticas y culturales que se construyen sobre falacias históricas, aportando lo suyo con rigor y solvencia.

RICARDO BERNOTAS

DAVID ROCK, *Authoritarian Argentina: The Nationalist Movement. Its History and Its Impact.* The Regents of the University of California, 1993. Trad. al castellano a cargo de Jorge Luis Ossona, con el título de *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública,* Ariel, Bs. As., 1993, 285 pp.

El epígrafe con que David Rock abre su libro es indicativo de su posición de absoluto rechazo respecto del nacionalismo. Allí se lee esta afirmación de San Pablo: "Porque hay muchos rebeldes que engañan a la gente. A esos hay que taparles la boca, pues transtornan familias enteras, enseñando lo que no se debe, para lucrar deshonradamente".

Mediante este libro, pues, David Rock se propone desacreditar al nacionalismo y sus ideas a fin de evitar el "trastorno" de muchos. Pese a aclarar que su libro no pretende ser "un estudio de historia de las ideas, sino que se dirige a analizar la forma en que esas ideas se convirtieron en la expresión de grupos de interés" (p.20), sin embargo no puede dejar de mencionar, en el capítulo I de su obra, las fuentes doctrinarias del nacionalismo a fin de intentar precisar su sistema de ideas. Decimos "intentar" porque, como veremos a continuación, Rock maneja un conjunto de términos que aplica al nacionalismo que no define en ningún momento a lo largo de todo su libro.

En este escrito se caracteriza al nacionalismo en estos términos: *antidemocrático* (cf. p.13) –cabe consignar que Rock identifica "democracia" con "liberalismo" sin más ni más–; *fundamentalista* (cf. p.13) –en ningún momento se precisa el término–; *predicadores de la violencia y de la dictadura* (cf. p.13) –tampoco se ofrece una definición acerca de lo que la dictadura sea–; *sostiene arcaicas ideas clericales y escolásticas* que mantiene vivas en las instituciones educativas (cf. p.14) –no se dice por qué tales ideas son "arcaicas", "clericales" y "escolásticas"–; *posee una jerga ideológica* "plagada de conceptos arcaicos" (cf. p.18) –aún seguimos sin saber por qué son arcaicos, ya que en ningún momento se prueba tal afirmación–; es autoritario (cf. p.19) –no se especifica nada al respecto–; *sostiene una concepción orgánica de la sociedad* –idem anterior–.

Como podemos apreciar, el pensamiento de Rock no es muy afecto a la precisión conceptual; dictamina, más bien, una condena a *priori* del nacionalismo y el lector termina el libro sin saber precisamente qué es lo que se ha condenado.

Baste como ejemplo de ello la afirmación que hace en el sentido de que los nacionalistas no consideraban a los comunistas seres humanos (pp.18-19). ¿Cuál es la prueba que aporta Rock para mostrar la filiación de tal idea con el pensamiento nacionalista? Veamos: cita las palabras de un general –no se sabe quién es ni dónde las dijo ya que no existe la fuente correspondiente a la cita– el cual condujo la represión de la década de los años 70, quien afirmaba que los desaparecidos no fueron personas, sino subversivos, terroristas o pacifistas.

Para Rock, el nacionalismo es una mezcla de corrientes ideológicas nativas e importadas (cf. p.15) a las que menciona en el capítulo I de su escrito. Para el autor, los nacionalistas son de "extrema derecha" (p.15) –no define jamás lo que sea... y nosotros nos preguntamos: ¿es que se podrá definir?– aunque aclara que el término "derecha" debe ser tomado con cautela ya que los nacionalistas siempre se consideraron fuera del sistema formal (cf. p.15). Y prosigue: el nacionalismo es *fascista* (cf. p.16), pues cabe aceptar, dice el autor, la famosa idea de Nolte acerca de las distintas caras del fascismo -nosotros terminamos de leer el libro sin saber lo que el fascismo sea... ¡ni que hablar, entonces, de sus caras!-. Luego de esta afirmación, el lector queda estupefacto ante lo que Rock añade. En efecto, simultáneamente al reconocimiento por parte de Rock del carácter fascista del nacionalismo (es una de sus caras) advierte algunas diferencias entre ambos. Los fascistas –distingue Rock– son relativistas pragmáticos, mientras que los nacionalistas sostienen verdades absolutas, tomadas del derecho natural (cf. p.17); el nacionalismo está vinculado con la Iglesia, contrariamente a la absolutización del Estado por parte de los fascistas (cf. pp.16-17). Advertimos que, si es que Rock sostiene que el nacionalismo es fascista, las diferencias por él apuntadas no debieran ser más que accidentales ya que, de lo contrario, estaría refiriéndose a dos realidades sustancialmente diversas. Sin embargo, no hace falta ser un gran perito en el arte del pensar para apercibirse de que tales diferencias pertenecen a dos cosmovisiones antagónicas y, por ende, sustancialmente distintas. Consecuentemente, la sentencia de Rock en el sentido de que el nacionalismo es un movimiento fascista se ve absolutamente desmentida por las diferencias (nosotros agregamos: "sustanciales") que el mismo autor advierte entre ambos. Es cierto que Rock reconoce que el término fascista no puede aplicarse incondicionalmente al nacionalismo (cf. p.16); sin embargo, el autor debiera haberse dado cuenta de que el término no puede atribuirse en ningún sentido al hallarnos –lo reiteramos– ante dos cosmovisiones absolutamente diversas. Y de lo que también debiera haberse dado cuenta Rock es que los predicados atribuidos al fascismo, en contraposición a los del nacionalismo, reconocen en el *liberalismo* a su sujeto propio.

En lo que queda del libro se pretende demostrar la influencia que ha tenido el nacionalismo argentino en el desarrollo político. Así, Rock comienza señalando que el nacionalismo tiene sus orígenes en la reacción católica de la década de 1880, en el curso de los conflictos sobre la educación estatal cuyas figuras son Pedro Goyena y José Manuel Estrada. Para Rock, la "Iglesia se convirtió en uno de los principales puentes entre los sentimientos antiliberales de los federales en el siglo XIX y los de los nacionalistas en el siglo XX" (p.47). Luego, el nacionalismo, según Rock, tiene su segunda fase entre los años 1910-1920 durante los cuales se originan los conflictos a raíz de la inmigración y el movimiento obrero. Los nacionalistas vuelven a la carga a finales de la década del 20 cuando la democracia popular se precipitaba hacia el colapso; lo hacen también a principios de la década de 1940, ante el declive de la democracia liberal. Reaparecen durante las luchas en contra de Juan Perón que culminaron en la revolución del 55. También se hallan los nacionalistas en los golpes militares de 1966 y 1976 (*sic!*) –el ideario del General Videla era el de la generación del 80–. Finalmente, a fines de la década del 80, los nacionalistas retornan cuando los militares "carapintadas" se lanzan en contra de la democracia (*sic!*).

El autor se pregunta cómo mantuvo su fuerza y longevidad el movimiento nacionalista. Ello se explica, en buena medida, por las conexiones del nacionalismo con la Iglesia y los militares (cf. p.19). Este autor consigna, asimismo, la debilidad crónica del nacionalismo consistente en la falta de apoyo popular, la permanente fractura interna entre diversos grupos o personas y la endeblez de su prédica en las denominadas "fuerzas vivas" de intereses económicos representativos de los terratenientes, los grandes comerciantes, industriales y banqueros (cf. P.20).

El libro de Rock, en suma, adolece de falta de rigor conceptual y está plagado de inexactitudes que van desde las de menor importancia a las de mayor importancia –aunque en un trabajo de "investigación" aun las primeras son imperdonables–. Verbigracia, Rock creó Cardenal al obispo Marcel Lefebvre (cf. p.229); cita a César Pico y Tomás de Casares (*sic!*) como clericales de la época en que aparece *La Nueva República* (cf. p.94) –¿qué significará ser clerical desde la óptica de Rock?–; afirma que algunos sacerdotes del régimen militar instaurado a partir de 1976 se apoyaban en los textos de Santo Tomás de Aquino y de sus sucesores para justificar la aplicación de la tortura por el Estado (cf. p.229). Advirtamos: esta última afirmación de Rock se ve corroborada por un escrito de Emilio F. Mignone titulado *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar.* El trabajo de Rock –que intenta ser una investigación científica, cosa que no pretende hacer Mignone en su obra– debiera haber probado: la existencia de los textos de Santo Tomás y de sus sucesores, la identidad de dichos sacerdotes, el lugar donde pueden encontrarse dichas afirmaciones. Amén de todo ello, e incluso concediéndole a Rock su afirmación, cabe preguntarse: ¿es serio afirmar que, porque *algunos* sacerdotes defendieron la tortura, el nacionalismo propicia la misma? Rock llega al colmo de los disparates cuando afirma que los nacionalistas sostenían "dogmas católicos cuyos orígenes se remontaban a la antigua Grecia" (p.24). Digamos, finalmente, que se advierte en David Rock la falta de investigación seria a nivel científico; quizás ello se deba a que no esté guiado por la búsqueda de la verdad sino, más bien, por el afán de "tapar la boca" a los nacionalistas –como dice el epígrafe de San Pablo– aunque, lamentablemente, lo intente hacer de modo contrario a lo expresado por el mismo apóstol: "lucrando deshonradamente".

CARLOS DANIEL LASA

JORGE CASTAÑEDA, *La utopía desarmada. El futuro de la izquierda en América Latina*, Ariel, Bs. As., 1993, 526 pp.

En el presente libro, Jorge Castañeda analiza tanto el pasado de la izquierda y su caída en Latinoamérica como también su futuro.

Primeramente, el autor ensaya una definición de la izquierda latinoamericana de carácter descriptivo (cf. p.21), contrastando la izquierda con la derecha y atendiendo a los fines que persigue cada una y medios que escogen para lograrlos (cf. p.20). Dice Castañeda que hoy "pertenecen a la izquierda partidos, grupos, movimientos o dirigentes políticos que desde la revolución cubana han colocado el acento en el cambio por encima de la continuidad; en la democracia y los derechos humanos sobre la seguridad nacional, y en la identidad nacional y la soberanía sobre la integración económica (libre mercado, inversión extranjera, etc.). En materia económica y social, la izquierda suele insistir en la justicia social sobre el desempeño económico..., en la distribución del ingreso sobre el buen funcionamiento de los mercados, en reducir las desigualdades más que en la competitividad, en el gasto social sobre el control de la inflación, en la necesidad del gasto sobre el imperativo del saneamiento de las finanzas del gobierno" (pp.20-

21).

Después de dedicar la mitad del libro al desarrollo de las distintas fases por las que ha atravesado la izquierda latinoamericana, Castañeda se concentra en el análisis del futuro de la izquierda luego de la caída del socialismo. La caída del socialismo es, para Castañeda, un hito trascendente en la historia de la izquierda en Latinoamérica, "un divisor de aguas" (p.266). El efecto más perjudicial "del fin de la guerra fría sobre la izquierda latinoamericana es la sensación generalizada de derrota... Esta sensación de derrota deriva de la conexión real o imaginaria de la izquierda con el socialismo existente. Para la izquierda, la caída del socialismo en la Unión Soviética y en Europa Oriental representa el fin de una utopía motivadora y real con casi un siglo de antigüedad. De hecho, la idea misma de una alternativa totalizante al *statu quo* ha sido puesta en entredicho. Ahora es casi imposible que la izquierda piense fuera de los parámetros existentes de la realidad latinoarmericana de nuestros días" (p.267). La idea misma de revolución, "crucial para el pensamiento radical latinoamericano durante la década, perdió su significado" (p.267). La izquierda en América Latina carece, a partir del derrumbe del socialismo, de un parámetro, de un punto de referencia al cual dirigir su mirada (cf. p.270).

Pese a estos efectos negativos que han pesado y pesan sobre la izquierda latinoamericana, ésta "sigue gozando de un considerable consuelo en la nueva era que comienza" (p.278). Dicho consuelo, refiere Castañeda, "se expresa ante todo a través de la eliminación de tres «*handicaps*» o cargas que la izquierda soportó durante más de treinta años: el *handicap* soviético-cubano, el democrático y el antinorteamericano. En segundo lugar, el hecho de que todavía estén presentes, si no es que peor que nunca, las injusticias económicas y sociales que provocaron la existencia de la izquierda en Latinoamérica, es augurio de una gran longevidad en el futuro" (pp.278-279). Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, el autor vislumbra un futuro promisorio para la izquierda ya que se ha liberado de las desventajas que la debilitaron en el último medio siglo y, así, está en óptimas condiciones para competir por el poder en un continente "donde casi las tres cuartas partes de la población son pobres y se han empobrecido más en la década pasada" (p.289). Es allí, precisamente, donde "la izquierda puede por fin competir en sus propios términos y con su propio programa: democracia, soberanía, crecimiento económico y justicia social para mejorar la suerte de millones de excluidos de los beneficios de auges previos y de experimentos actuales. La izquierda puede triunfar y tener la oportunidad de demostrar que sabe gobernar. O puede manifestarse como irreparablemente incompetente y obsoleta. Pero al menos se la juzgará por sus propios méritos y no por sombras deformadas y ominosas, anti-comunistas y antisoviéticas proyectadas desde lejos. El fin de la guerra fría puede traer en consecuencia lo que nada ni nadie había logrado: la «latinoamericanzación» de la izquierda, y su arraigo definitivo en la tierra aún yerma de la región" (pp.289-290).

En este nuevo desafío que se le presenta a la izquierda latinoamericana será menester que ésta re-defina su nacionalismo; nacionalismo éste que habrá de ser "longitudinal y regional". Todavía sigue siendo inconclusa la construcción nacional, la cual exigirá, para efectivizarse, la tarea de rescatar la nación para el pueblo (cf. p.331). El nuevo nacionalismo se elaborará con el transcurrir del tiempo (cf. p.337), aunque Castañeda no deja de delinear algunas "ideas o tendencias generales" (p.337) del mismo. Castañeda anota: "El nuevo «nacionalismo» de la izquierda se ha de reformar en dos sentidos: contra quién se dirige y en el nivel o capa institucional de la que emana" (p.337). El "contra quién" no ha de ser, ciertamente, Estados Unidos de Nortea-mérica, ya que en este país existen grupos que se oponen a la política de su gobierno, favoreciendo más una posición latinoamericana que la propia (cf. p.338). De lo que se trata es de "aprender a operar en Washington", explotando las desavenencias entre los mismos estadounidenses a fin de llevar

adelante las políticas latinoamericanas. Así entonces, nos dice Castañeda, el "nuevo nacionalismo «longitudinal» de la izquierda no se tenía que dirigir contra Estados Unidos, sino contra políticas específicas que el gobierno de Estados Unidos ponía en práctica y que se consideraban nocivas para los intereses nacionales de un determinado país en la región. La meta del nuevo nacionalismo no consistía, por lo tanto, en la oposición a Estados Unidos, sino en la formación de coaliciones dentro de Estados Unidos y en cada país de la región, en favor de ciertas políticas y en contra de otras. Este nacionalismo es menos de «actitudes» y más orien-tado a políticas específicas" (p.341). En este sentido será una exigencia de la izquierda el "formar una base social norteamericana para el cambio en el hemisferio" (p.342).

Este nacionalismo longitudinal exigirá de los latinoamericanos la apertura al resto del mundo. En efecto, "los latinoamericanos no pueden pretender influir en la política de Washington, al aliarse con un sinnúmero de grupos norteamericanos, sin aceptar que este comportamiento concede a muchas entidades extranjeras un peso y un derecho a incidir en la política latinoamericana. Del mismo modo, la izquierda tendrá que entender que este nacionalismo diferente implica una mayor atención a lo que sucede afuera y una mayor responsabilidad ante ello, a veces en contra de la voluntad de algún gobierno" (p.343).

El nacionalismo regional se concretará si se llevan a cabo políticas de integración económica a nivel regional (cf. p.345). La integración económica regional produce los siguientes efectos benéficos: "amplía los mercados, crea economías de escala, acentúa la autonomía regional y concentra comercio e inversiones entre iguales, desviándolos de otros socios económicamente mucho más poderosos" (p.346).

Junto a la redefinición del nacionalismo, la izquierda se ha de presentar como auténticamente democrática. Para ello será menester "democratizar la democracia", a fin de que la misma no sea un mecanismo meramente formal sino con contenido. La izquierda ha de llevar a cabo tres rectificaciones con respecto a su pasado reciente. En primer lugar, anota Castañeda, "la izquierda latinoamericana ha de asumir una posición intransigente sobre la falta de democacia representativa y la existencia de violaciones a los derechos humanos allí donde tengan lugar, cométanlas quien las cometa y por las razones que sea. En segundo lugar, la izquierda debe estar absolutamente por encima de toda sospecha y ser inflexible en el combate a la corrupción: un tema que siempre le ha favorecido. En tercer lugar, la izquierda debe enfrentar la cuestión de la democracia interna y poner en práctica procedimientos democráticos de toma de decisiones y de solución de disputas no sólo en su seno, sino también en el intersticio de la izquierda política y social" (p.395).

Permítasenos hacer una referencia a nuestra Argentina a fin de apreciar el paralelo que existe entre estas últimas afirmaciones de Castañeda y la estrategia seguida por el Frente Grande en la contienda electoral pasada. En efecto, el Frente Grande hizo su campaña política, fundamentalmente, atacando la corrupción gubernamental y bregando por la defensa de los derechos humanos.

La izquierda, sostiene el autor de este libro, tiene un lugar propio que puede ocupar para dar solución a una dificultad que enfrenta Latinoamérica y que aún no ha sido re-suelta: alcanzar una combinación de crecimiento económico con equidad social (cf. p.462). La izquierda está hoy ante un problema crucial: concebir una alternativa viable y a la vez distinta del *statu quo* (cf. p.471). Para saber hacia dónde se dirige la izquierda, necesita de un programa. Sin embargo, no ha de olvidarse que el problema principal no consiste tanto en formular un programa sino fundamentalmente en construir una coalición política y social que lo adopte y haga realidad (cf. p.512). Castañeda refiere: "su programa tiene que ser estrictamente reformista, aunque lo bastante radical como para inaugurar una diferencia. La base

natural de la izquierda y de la reforma tiene que ser la enorme masa de pobres urbanos marginados, y cualquier coalición debe incluir una parte esencial de la clase media, así como una importante porción de la comunidad empresarial. A falta de esas dos fuentes de apoyo, ningún programa es viable. Pero su núcleo debe ser incorporar a la sociedad a los millones de desempleados, marginados y parias carentes de educación, vivienda, servicios básicos y hasta de alimentación" (p.515).

Castañeda cierra su escrito advirtiendo al lector que las páginas de su libro no son un proyecto para la izquierda sino "el esbozo de un futuro mejor para toda América Latina" (p.516), aunque la izquierda ha de ser quien enarbole estas banderas a fin de hacerlo posible.

CARLOS DANIEL LASA

ALBERTO R. JORDÁN, *El Proceso*,
Emecé , Bs. As., 1993, 453 pp.

Estimado colega:

No sin sorpresa acabo su obra dedicada a los últimos gobiernos militares. Créame que la afinidad de temas, como el hecho de ser usted un filósofo que se asoma a la política, despertaron en mí las más profundas simpatías. Siempre he combatido ese temor cátaro por medio del cual los "filósofos católicos" consideraban "contaminante" el contacto con la política. Respondiendo a su pedido de la página inicial donde insta a escribirle "a quienes quieran continuar el diálogo iniciado", me arrimo sin elogios adulatorios ni críticas inconsistentes.

Si, como afirma K. Popper, nuestro conocimiento posee gran dosis de conjetura y uno se mueve por anticipaciones de hipótesis que luego verifica; mis sospechas comenzaron cuando lo encontré publicando en Emecé nada menos que recomendado por el Taita Magno de la historia argentina. Hay dos formas básicas de escribir historia: como Georges Duby o como Hilaire Belloc; como Bartolomé de las Casas o como Tucídides; como Félix Luna o como Rómulo Carbia.

Habiendo leído sus anteriores publicaciones: traducción del *De Principiis Naturae*, y *El intelectualismo de Sócrates a Aristóteles*; es decir en posesión de su *opera omnia*, temí ceder a mi musa ramplona y callejera, porque, sabrá usted, que a los habitantes de Flores nos asedia,como el *daimon* socrático, una musa callejera y ramplona que nos fastidia con sugerencias irreproducibles. Ella me dictaba el siguiente silogismo:

Todo traductor es traidor.
Alberto Rodríguez es traductor.
Alberto Rodríguez es traidor.

Felizmente pude rechazar esta tentación que, entre otros problemas, me hubiera enredado en la *suppositio* de la escolástica española.

Entrando en el libro, le confieso que la primera página, donde usted arriesga comparaciones con la fotografía o el microscopio (en otra obra), es la que me hace más feliz, las leo, releo y recomiendo con vivacidad; y no crea que exagero la ironía.

En la introducción (p.4) comete Ud. un error que mantendrá a lo largo del libro y que le costará lamentables confusiones. Se trata del concepto de "opinión pública": "Por mi parte, también cedí ante la evidencia y acompañé el curso de la opinión pública". En esta oración, como luego reconocerá, pueden encontrarse tres errores:

a) La de un filósofo que cede ante el influjo de la opinión pública.

b) El no ceder siempre ante la evidencia (como más tarde le ocurrirá con Malvinas).

c) No saber el carácter esencialmente manipulable de lo que algunos llaman opinión pública y el siglo pasado *pueblo soberano*.

La página siguiente contiene otro error de aprendiz, que le impediría, continuando con su acertada metáfora, pasar de la fotografía a la pantalla gigante. Cuenta usted el final de la película. "Si al lector, después de 10 años de democracia, le interesa deleitarse con una sentencia condenatoria, puedo anticiparle que esta obra acabará con una, pero...". Parece el sketch de "Les Luthiers" que declara en el adelanto: "Ud. nunca sabrá que el asesino es Jack, el forastero".

En la página 6 brinda los supuestos de su investigación resumidos en 5 puntos. Hallo aquí por lo menos cuatro errores: "1) El sistema democrático de elección de autoridades constituye, sin lugar a dudas (!!!), la forma más perfecta de organización política de un estado. Se trata, como se vio ya en la antigua Grecia, de un auténtico logro que permite conciliar, en la medida de lo posible, la exigencia de libertad inherente a la persona humana con las necesidades propias de toda sociedad.

2) Pero..."

Contra esto le recomiendo vivamente leer *La Política* de Ariostóteles y el *De Regimine Principum* de Santo Tomás. Descuento que siendo Ud. profesor de Filosofía Antigua, retiene las condenas del *Gorgias* platónico a la democracia de la época clásica, por no citar el Pseudo Jenofonte.

"3) ...el sistema democrático asegura una expresión más fiel de la voluntad popular...

La mayoría (...) cuando no reaccionó, fue porque en mayor o menor medida aceptaba lo que iba sucediendo".

La primera oración contiene el grosero mito de la voluntad popular acertadamente relativizado y reprobado por tantos pontífices. Contra los errores de la "opinión pública" no me demoraré; puedo recomendarle, como síntesis, unas páginas definitivas de Castellani en *Decíamos ayer* que recoge artículos periodísticos del cura sabio. Podrá Ud. beber allí un venero de lecciones políticas enmarcadas en el más amplio vuelo filosófico junto a un humor desopilante.

La segunda noción, en cambio, es aquella venerable idea del *consenso*, gozne y clave de la ciencia política, tan sospechosamente preterida por los liberales. Desde ella y no desde la voluble "opinión pública" podría Ud. haberse explicado tantos fenómenos que, indudablemente, se le escapan.

Al enunciar el punto 4 olvida la clásica distinción entre legitimidad del origen y legitimidad de ejercicio que estampa en la pág. 432.

"4) Esta diferencia de representatividad (entre gobiernos de facto y democráticos) es uno de los elementos que colocan al orden republicano por encima de las formas autocráticas de organización política. El principal indicador de madurez cívica de un pueblo es el abandono de las prácticas para la elección de sus autoridades".

Ni es tampoco cierto que bajo el orden republicano se suprima la autocracia. Los gobiernos de Menem o Alfonsín poseen un poder tan absoluto que ni los más avanzados déspotas del pasado hubieran soñado.

"5) El Proceso sirvió, para que los argentinos maduráramos: cuando este libro se publica ya se cumplió más de la mitad de la gestión de Menem y los mecanismos constitucionales están consolidados; *pero* en el pasado las cosas fueron distintas.".

En este párrafo asoma un historicismo muy peligroso, según el cual los valores que para nosotros son absolutos en el pasado pudieron ser relativos. Fortalecido por la doctrina que he dado en llamar del "pero-sin-embarguismo" y que consiste en lo siguiente. Toda enunciación afirmativa debe ser atemperada por la oración

continua. Así un célebre historiador de la filosofía moderna estampa una idea aproximada a ésta: "Pío X en la *Pascendi* hizo bien en condenar al modernismo. Sin embargo muchas de las pretensiones de estos círculos eran legítimas...". Resultado 1 a 1 = Empate.

Lo cual traducido en criollo podría formularse: Pío X hizo bien; pero hizo mal (!!!).

Esto significa para Félix Luna objetividad; y así conciben muchos el resultado de una investigación sobre la historia que nunca le dé del todo la razón a nadie ni le quite la razón a ninguno. Por eso nos alarma el propósito enunciado en la página 8 de "ser objetivos". Entendiendo objetivos como sinónimo de neutrales. La vida, precisamente, consiste en tomar partido atrevidamente. Vivir significa no ser neutrales. Por otra parte, si Ud. recorre a Heidegger con interés, encontrará que los polos sujeto-objeto según los cuales puede oponerse el ideal de lo objetivo al de lo subjetivo es un planteo derivado, gnoseológico, en definitiva moderno según la vigencia de los supuestos post-cartesianos. Además ¿se puede ser objetivo, es decir neutral, cuando se tratan temas como nuestra Fe, el transcurso y la vida de nuestra Patria, es decir todo aquello que afecta nuestro ser más íntimo? Respondo sí y sólo si los bienes mencionados no afectan nuestro ser más íntimo. Si yo pudiera ver la tierra de mis padres, la religión en que fui bautizado como algo enteramente ajeno a mí. Lo cual podría suceder si creyera que nuestra Patria es un artificio mental o que nuestra Fe reposa sobre cimientos no verdaderos. En definitiva, nos parece un criterio propio de ciertos documentos episcopales, seguido con justicia por los editoriales de la Revista Criterio.

La adjetivación del autor desmerece, en muchos casos, la objetividad que declara buscar. Cuando habla del exilio de los guerrilleros agrega también que fueron obligados al mismo "simples intelectuales de izquierda" entre cuyos nombres menciona a Horacio Guarany, Norman Brisky, etc. (p.65). Lo de "simples" linda con la ignorancia. Quien haya escuchado las canciones o visto las películas de Horacio Guarany de la época, recordará que ni eran "simples" ni se lo puede encuadrar como intelectual, sin más. Cuando se refiere a la violencia desatada por el comunismo, cuenta entre sus víctimas a sindicalistas, políticos de origen radical e "ideólogos del nacionalismo", fuera de que ninguno es mencionado por su nombre; lo de "ideólogos" aparece como algo verdaderamente despectivo. En ningún caso se nota la objetividad proclamada. En página 14 al referirse a los terroristas habla de la *tendencia* (revolucionaria): al contar a sus opositores dentro del peronismo alude a los "miembros de la derecha fascistoide"...

Los capítulos dedicados a la guerra antisubversiva no muestran una percepción digna del evento (caps. 3 y 4). La nota 7 de la página 85 refiriéndose a una declaración del Episcopado (1977) delata una confusión nada común: "El 7/5 el documento denunciaba las *numerosas desapariciones y secuestros*, «las largas detenciones sin que el detenido pueda defenderse ni saber, al menos la causa de la prisión» y «el hecho de que muchos presos, según sus declaraciones o las de sus familiares, hayan sido sometidos a torturas». A menudo se ha confundido a la opinión pública acerca de la postura que asumió la Iglesia durante el gobierno militar. Es cierto que hizo escuchar su voz, a la que habría que calificar de sumamente sensata; pero también que no adoptó esa actitud de beligerancia que asumiría años después, y sin demasiada lógica, frente al debate de la Ley de Divorcio".

Éste es el ideal de la objetividad, terminar pidiendo "actitudes beligerantes" a favor de la guerrilla. Por otra parte, quienes participamos de las jornadas de repudio que cul-minaron el 5 de julio en Plaza de Mayo, no olvidamos que las organizaciones convocan-tes, bajo la dirección de la jerarquía, prohibieron elevar carteles que dijeran NO AL DI-VORCIO; y que algún obispo –según se dijo– impidió el paso de la Virgen de Luján por su diócesis camino a la manifestación. Ésta fue la actitud beligerante. Lo de "sin demasiada lógica" sería objeto de un tratado especial. Aquí el autor, traicionado por su conciencia de elector de Alfonsín,

manifiesta su insuficiencia de la comprensión del problema.

El capítulo sobre "los años del mundial" contiene (en pág. 132, nota 50) la siguiente afirmación con respecto a los programas de Formación Moral y Cívica: "Esta materia, que continuaba una tradición abonada por gobiernos de todo signo, fue estructurada desde una perspectiva conservadora; si bien no llegaba a caer en la prédica de la extrema derecha ni en la proclamación del dogma católico (¡Menos mal!), tampoco resultaba suficientemente pluralista. Una primera bibliografía que *recomendó* el Ministerio incluía libros de autores poco *recomendables* como Jordán Bruno Genta. Más tarde se atenuó aquello que el Herald había definido como un "feroz sesgo doctrinario" y, a pedido de las diferentes colectividades, se incluyeron obras de origen judío y protestante".

¿Leyó el autor a Genta? Sería recomendable que un catedrático de Historia Antigua hubiera visto aunque sea las tapas de obras como *El filósofo y los sofistas* o *La Idea y las ideologías* donde a mediados del siglo y en cátedra privada se leía y explicaba a Platón en comentarios que significan una verdadera excepción para la vida intelectual de la Argentina. Lo contrario sería caer en "generalizaciones, que reemplazan el análisis detenido de un proceso complejo por 4 ó 5 frases lapidarias" (Prólogo).

El concepto de pluralismo, parece ser, en esta investigación, el equivalente a la medida del Bien Común de los autores clásicos. La ecuación aritmética sería "A mayor pluralismo, mayor Bien Común". Debajo está el supuesto: "El gobierno ideal es aquel que asegura más cantidad de pluralismo". Sin duda, el autor no conoce los pronunciamientos del Papa contra el relativismo que se esconde bajo muchas nociones de *pluralismo*.

La cita del *Herald* como fuente tampoco contribuye demasiado a garantizar la "objetividad" predicada. Solamente un personaje inferior –como bien lo mostró entre otros Jauretche– puede creer que un extranjero por mirarnos simplemente desde afuera puede asegurarnos objetividad. Ocurre precisamente lo contrario: hay realidades que sólo mediante una vivencia incondicional y profunda pueden sernos reveladas. Tal, entre otras, la visión de la Patria.

El capítulo 6, "Chile en la mira", es de una ingenuidad tal que el cuerpo se basa en un artículo de la revista *Somos* titulado "¿Cómo se paró la guerra con Chile?", lo cual no sería del todo objetable si no hubiera fuentes de mayor rigor científico, pero falta toda la literatura de editoriales como Oikos, que dedicaron lustros de investigaciones sobre el tema; amén de obras cardinales como la de Ricardo Paz, mencionada en la bilbiografía final del capítulo, pero de la que claramente no se ha hecho uso.

Acerca del evitado conflicto con "nuestros hermanos chilenos", dos párrafos y una nota bibliográfica pueden dar una idea del tenor del tratamiento: "El mérito de esta conquista corresponde al gobierno del general Videla. Los hombres del radicalismo, por supuesto, merecen nuestra gratitud por haber hecho que se aceptara la propuesta; pero tan importante como aceptar la propuesta fue conseguir que la propuesta se formulase".

El segundo párrafo es asimismo ilustrativo: "Hay que evitar las apreciaciones demasiado impactantes; pero puede decirse que, cuando se observa el desarrollo del '78 junto con la posibilidad de la guerra que coronaría el espíritu de ese año, se siente un escalofrío ante el cuadro que recuerda a la Alemania de los años '30, con juegos Olímpicos incluidos. Cierto es que en la Argentina faltaba el Führer, y por ello la guerra no llegó; pero bien podría haberse dado un proceso inverso, que comenzase con una guerra no querida por las más altas autoridades y condujese prontamente al desplazamiento de éstas y al encumbramiento de un dictador".

En la inflexión de este *podría* se reúne toda la enfermedad del razonamiento. No negamos la validez de las conjeturas en materia histórica; pero la conjetura debe

responder a una lógica que a su vez aparece requerida por los hechos.

Estando a orillas del mar puedo sospechar ante una casa de comidas "que sirve camarones o filete de merluza", siendo ambas válidas aunque en la realidad ninguna de ellas se cumpla. Hago otra hipótesis: "Podrían servir arroz a la cubana". En este ejemplo claramente suspendí los requerimientos lógicos. ¿Por qué? No porque allí no lo vendan (puede darse), sino porque del hecho de estar frente al mar no surge la posibilidad de que hagan verdaderamente "arroz a la cubana". Si estuviese en Cuba, por supuesto, la evidencia cambiaría.

El paralelismo del Mundial '78 con los juegos Olímpicos de la Alemania del '30 sería similar a este silogismo:

Los nazis exaltaban sus triunfos deportivos.
Argentina ganó el Mundial '78 y el gobierno hizo una exaltación del mismo.
Conclusión... Pero faltó el Führer. Casi nada. Faltó Alemania, faltaron alemanes, es decir, casi todo. ¿Podría haberse dado el proceso opuesto? ¿Que la masa arrebatada por los goles de Kempes erigiera a voces un dictador?

La historia política lo desmiente. Los dictadores no se gestan en los estadios deportivos; ni hay mayores probabilidades estadísticas de gobiernos autocráticos donde se triunfa deportivamente. Si así fuera los gobiernos de nuestro país jamás hubieran dejado de ser autocráticos (lo cual también es cierto, pero por otros motivos) y Margaret Thatcher nunca hubiera existido.

Por último otro elemento que revela el universo de la "objetividad" aparece al terminar el capítulo. "Con la bibliografía argentina sobre el conflicto austral hay que estar prevenido, es frecuente que cierto espíritu nacionalista obnubile la mirada de los autores".

Resumen de lo que venimos señalando, es el final del capítulo "La nueva Argentina", donde explica: "buena cantidad de signos positivos: la paz con Chile, el acuerdo con el Brasil y el acercamiento al Reino Unido; la invitación a la CIDH, la finalización de la *guerra sucia*, la liberaciones de Timerman y Cámpora..."

El capítulo dedicado a Cacciatore es, sin duda, el más aprobado por el autor. Subraya, entonces, *esa mens liviana* que identifica objetividad con giros como "aunque", "quizás", "tal vez"...

"... (Cacciatore) llevó a cabo grandes obras, aunque también cometió grandes errores. Puede decirse que el balance, en materia de realizaciones, termina por resultar positivo. Pero, ¡Oh paradojas de la política!..."

El gobierno de Galtieri ofrece las más curiosas incoherencias (p.314). "Dos o tres acontecimientos felices dieron a los primeros meses de la gestión de Galtieri *el honor* de no ser menos liberales en el campo político que en el económico" (las bastardillas son nuestras).

Quien lea esta frase convendrá en lo positivo de que Galtieri diera una orientación democrática y liberal a su gobierno. Inclusive en la página 318: "Ahora, la moda volvía a ser el liberalismo". Unas páginas más adelante: "La política económica resultaba coherente con la política exterior de *alineación* del lado del mundo occidental. Pero ello también significaba que (...) Galtieri y sus hombres no fueran más que los arquetipos de la llamada *entrega*". Lo que quitamos de la frase dice (p.324) "a los ojos de una conisderable franja de la población".

Si o ¿no? ¿Se convertían en arquetipos de la entrega? Sí, pero...

El penúltimo párrafo que corona 4 capítulos (13 a 16) agrega: "En el plano político la orientación liberal era muy razonable. Por el contrario, la misma línea en el campo económico resultaba anacrónica: al margen de que el programa de Alemann fuera perjudicial o beneficioso, lo más probable es que no se adecuara a las circunstancias que se vivían en la Argentina del '82".

Reducido a entimemas daría:

a) El liberalismo es bueno; pero no en 1982.

b) El programa de Alemann era inadecuado; más allá de que fuera beneficioso o perjudicial (si es inadecuado, no puede ser beneficioso y viceversa).

c) La doctrina liberal es correcta en política e incorrecta en economía.

Lamentablemente, estos errores serían nada sin el capítulo 17 “Las Malvinas argentinas”. Ni Daniel Kon con sus famosos *Los chicos de la guerra*, ni la ONU podían haber tratado más farisaicamente el tema. Ejemplo del “pensamiento Gurka” que sostiene aquí (p.332): “¿Tiene algún sentido, pues, sostener que el Operativo Rosario mereció el calificativo de ejemplar? Sí, exclusivamente por una razón: se alcanzó la victoria sin que cayese ni una gota de sangre inglesa ni malvinense”. Es decir, estuvo bien porque sólo murieron argentinos.

El resumen de este capítulo podría ser (pp.352-353): “Una carga nada liviana pesa sobre las espaldas de quienes integraban la cúpula militar. Pero no hay que olvidar que la responsabilidad que en ellos se concentra se extiende también a su alrededor –en círculos cada vez más amplios–. Muy cerca de Galtieri está el almirante Anaya. 2) Luego el canciller Costa Méndez. 3) Seguirán todos los que participaron directamente en la conducción y la prensa. 4) Los que intervinieron en la formación de la opinión pública. Los que fueron a la Plaza de Mayo el 10 de abril. 5) Los millones de hombres y mujeres que en su intimidad estaban persuadidos de la conveniencia de aceptar las propuestas de paz, pero que fueron incapaces de nadar contra la corriente”.

Hablando claro: todos estamos condenados. En realidad, la población estuvo equivocada, al no poseer el criterio “objetivo” del autor y haberse entusiasmado con una guerra que al final, perdimos. ¿Hasta dónde puede un intelectual argentino hacer gala de pensar como un kelper? La *escencis* llega a su paroxismo. ¡Ojalá estos aprendices de liberales hubieran leído, aunque sea de lejos, una página de Manfred Schonfeld!

En los capítulos dedicados a la *posguerra*, encontramos afirmaciones curiosas. “La guerra de las Malvinas condujo a que se verificara un giro de la política de Washington con respecto a los países del sur de América. Los episodios de 1982 convencieron al Departamento de Estado de que *los regímenes militares son intrinsecamente más impredecibles que los sistemas democráticos*. Este cambio de perspectiva contribuyó a que la casi totalidad de América Latina iniciase la última década del siglo en democracia...” (p.374). Encontramos la aceptación lisa y llana de que el retorno a la democracia es una de las condiciones impuestas por los vencedores de la guerra Washington-Gran Bretaña. La democracia en América Latina es un sistema colonial digitado por el imperialismo yanqui.

Otra fase muy gráfica (p.416): “El clima de libertad era igualmente perceptible en las primeras manifestaciones de un *destape* especializado en nalgas femeninas que se asociaba con la recuperación de las instituciones republicanas”.

El balance y las conclusiones no agregan mucho a lo que venimos exponiendo. El punto 8 critica (p.431) “la debilidad de las convicciones liberales de los máximos jefes del proceso” o con la voz de Balbín: “Los males del liberalismo se curan con más liberalismo”.

Otras anotaciones al margen las dejamos de lado en honor de la caridad.

Nuestra opinión resumida en breves puntos:

a) Hay párrafos donde se alcanza una sintonía casi perfecta: como aquella de los *castrati*.

b) La erudición puede ser enemiga de la inteligencia. Estudiar 17 años un tema, y recopilar mucho material no es garantía de [illegible] un criterio bien templado.

c) El argentino es exitista. Dio su apoyo a un gobierno que triunfó en la guerra antisubversiva. Quitó su apoyo a un gobierno que perdió en la Guerra de las Malvinas. Lo que empezó con una guerra terminó con otra. Y ya que la política es la continuación de la guerra por otros medios, sin claridad doctrinal está usted perdido como lo prueba –por cierto que leída al revés– su monumental obra.

d) Hay que abrevar otras fuentes, por ejemplo, Sócrates, Platón y Aristóteles -ya que su especialidad parece ser la historia antigua- pueden brindarle al par que

CARLOS JOAQUÍN DURÁN, *Catequesis de la Meditación*, Didascalia, Rosario (Santa Fe) 1994, 121 pp.

El autor es profesor en Letras, premio nacional de Literatura (género cuentos) en 1969, premio bienal de poesía de Panamá en 1971, y premio de la Provincia de Buenos Aires en 1971. Autor de 70 libros para jardín de infantes, enseñanza primaria, literatura infantil y juvenil y adultos. Según se indica en el presente libro "es un notable narrador-catequista, ampliamente conocido y reconocido, dentro y fuera del país".

Este librito contiene una serie de “reflexiones cortas, síntesis de tres niveles de nuestra vida de relación: la sociedad en que vivimos, el amor humano y el misterio de Dios”(p.5). El autor expone cuál ha sido su intención al hacerlas públicas: “En realidad y a mi modo de ver, significan puntos de partida para que puedas desarrollar opiniones personales sobre temas de encrucijada. Más que nada son meditaciones para ejercitar el discernimiento y para afirmar el pie en senderos que parecen borroneados actualmente”(p.5). Está dirigido al catequista, al docente, a aquellas personas que trabajan con grupos, para que sirva de inicio de una clase o de una reflexión. También puede ser usado como libro de bolsillo o de mesa de luz de modo que leyéndolo al azar, tenga el lector materia de reflexión.

Considero que puede ser útil par iniciar en la lectura con contenidos formativos, a personas que no están habituadas a leer y reflexionar, a quienes leen de todo pero nada sólido. Sin duda que hay otros libros de mayor profundidad, éste no pretende serlo. Pero introduce y puede despertar inquietudes humanas y cristianas a quienes viven en la vorágine de la imagen y de los sentimientos pasionales, que los vuelven cada vez menos humanos y antihumanos.

P. MIGUEL LÓPEZ

LUDWIG GIESZ, *Paseos Filosóficos (Doce respuestas cautas a la pregunta de cómo podría uno arreglárselas en la vida)*, Herder, Barcelona, 1993, 308 pp.

Nos encontramos ante un libro, que

del mismo, Enno Rudolph, pretende exponer de manera fácil y amena el pensamiento de un grupo de filósofos desconocidos, o al menos, no lo suficientemente conocidos, o, en palabras de Rudolph, "marginales", que la filosofía "oficial" ha dejado de lado negligentemente. Se trata de una recopilación de programas radiales de Ludwig Giesz, a los cuales se le han hecho pequeñas modificaciones para poder ser presentados como libro.

La idea de Giesz es dar a conocer el pensamiento de estos filósofos que han sido dejados de lado, y en particular mostrar la actitud de estos hombres ante la vida. Así, irá recorriendo a través de las poco más de 300 páginas las posturas en este tema de Epicúreo, Séneca, Boecio, Erasmo, Bacon, Nietzsche, Pascal, Lich-tenberg, Schopenauer, Busch, y Kirkegaard, además de un aporte suyo llamado 'Lo Cómico y la Filosofía'(pp.237-255).

A primera vista, esto se presenta como algo en verdad atrayente pues no está de más un estudio serio sobre estos autores tratados en estos Paseos Filosóficos. No es raro encontrar cosas sumamente interesantes en algunos pensadores como Nietzsche, por poner un ejemplo nada más. Pero esto sería así, si quien trata el tema lo hiciera con objetividad intelectual, la cual lamentablemente no encontramos en el presente libro. Esto que decimos queda en evidencia cuando se trata, por ejemplo a los dos primeros filósofos, Epicúreo y Séneca, alabando al primero y descalificando al segundo (pp.9-55). Por momentos parece ser que los criterios de juicio del autor no sean más que lo que le agrada y lo que no le agrada, y en vista de eso juzgar a un pensador y todo su pensamiento.

No podemos estar tampoco de acuerdo con que el autor limite la Sagrada Es-critura a un manual de filosofía, y se pon-ga en gran parte al margen del plano reli-gioso o teológico, por ejemplo, al defender en Erasmo de Rotterdam el hecho de que "los estudios bíblicos sean filología ante todo"(p.78), poniendo esto como una gran virtud. Consideramos también ampliamente discutible su apología de Erasmo, quien representaría "la más pura antigüedad clásica", asociada "en él, sin violencia alguna, con la ética cris-tiana"(p.79).

En fin, el autor nos parece reñido con la verdad objetiva, es decir con el ser, con lo real. En verdad, el mismo lo reconoce casi al final de la obra, al afirmar: "ando en un vagabundeo espiritual y dispuesto siempre a saber algo de las cabezas más desconocidas de la filosofía, siempre en una conversación más breve conmigo mismo"(p.304). Y por ello, a pesar de ser la intención de la obra en sí misma interesante, no nos parece que el tema haya sido enfocado de la manera más correcta, lo cual transforma al libro en una lectura no precisamente recomendable para aquél que en verdad quiera conocer más en profundidad el pensamiento de los autores tratados.

ANDRÉS SANTIAGO WIDOW

JOACHIM GNILKA, *Jesús de Nazaret*, Mensaje e Historia, Herder, Barcelona 1993, 399 pp.

Con grandes y buenas expectativas nos hemos puesto a leer este libro de un biblista internacionalmente conocido por sus trabajos sobre todo de los evangelios sinópticos –desde donde parten los argumentos fundamentales de la presente obra (p.29)–, dados en sus cursos sobre exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad alemana de München. El autor es además un excelente fotógrafo, y dejó algunas pruebas en su obra (pp.80.336).

El libro que comentamos consta de doce capítulos, que tratan de responder al hoy todavía apremiante problema del acceso a la verdadera historia de Jesús de Nazareth (pp.9-10). La organización de los capítulos está en línea general bien lograda. Después del prefacio se aborda en el primer capítulo la historia del problema y el método a utilizarse. Los capítulos dos y tres son también como una introducción necesaria, ya que tratan sobre la situación política, espiritual y religiosa de Israel en los tiempos de Jesús. Los capítulos

restantes –exceptuado el último– se abocan a la consideración de la vida y mensaje del Jesús histórico, y constituyen el gran cuerpo de la obra.

Después de reconocer la importancia actualmente concedida a la consistencia histórica de la vida del "hijo del carpin-tero"(Mt 13,55), el autor cita un pasaje de A.Schweitzer quien ya en el año 1913 decía: "Ha sido curioso lo que ha ocurrido con la investigación acerca de la vida de Jesús. Se puso en camino para hallar al Jesús histórico, y creyó que podría presentárnoslo a nuestro tiempo, tal como él era: como maestro y salvador. Esa investigación rompió los lazos con los que él había estado encadenado, desde hacía siglos, a las rocas de la doctrina de la Iglesia. Y se gozó cuando la figura de Jesús recobró vida y movimiento, y vio venir hacia sí al hombre histórico Jesús. Pero Jesús no se detuvo,sino que pasó de largo por nuestro tiempo y regresó al suyo. Esto precisamente causó sorpresa y estupor a la teología de los pasados decenios. A pesar de todas sus artes inter-pretativas y de toda la violencia aplicada, no fue capaz de retener a Jesús en nuestro tiempo, sino que tuvo que dejarle marchar. Jesús regresó a su tiempo con la misma necesidad que el péndulo, una vez liberado, retorna a su situación original" (del libro *Leben-Jesu-Forschung*). Y es paradojalmente este mismo texto que se puede usar como juicio al libro que comentamos, pues leído el mismo, la figura de Jesús lejos de detenerse, parece perderse en la lejanía.

En efecto, ya en la inicial síntesis histórica de la consideración de este problema que nos daba cierto entusiasmo, aparecen algunos principios que al ser aplicados, darán por tierra con la historicidad de muchas de las palabras y dichos de Jesús de Nazareth. Por una parte se previene contra las consideraciones de autores como R.Bultmann, M. Dibelius, Y.H.Braum (p.16), H. S. Reimarus, D.F.Strauss, K.A.Hase (p.17). De éste último se afirma ser parte de "racionalismos que adquieren rasgos grotescos" pues sostenía que fue "el fulgor casual de un meteoro" lo que dió la sensación de que los cielos se abrieron en el bautismo de Jesús (Mt 17,24-27). Hablando de B.Bauer y de A.Drews, el autor señala acertada-mente que "el hecho de prescindir de Jesús tuvo que conducir casi necesariamente a la negación de la existencia histórica de Jesús"(p.18).

Pero por el otro lado, el autor, que si bien reconoce "el interés histórico de los sinópticos"(p.29), se dedica con mucho más ahinco a señalar su "límite"(idem). Así nos invita a "la contemplación de los evangelios desde el punto de vista de la crítica y la historia de las formas, de la redacción y de la tradición"(p.23). Y da en la misma página su juicio de valor sobre este método que "no solo nos ofrece un acceso adecuado a los evangelios, sino que además nos hace ser conscientes de las dificultades que existen y de los caminos que hay que recorrer para llegar hasta el Jesús histórico". Como sabemos, este método parte del presupuesto que los evangelios sinópticos "se hallan compuestos de tradiciones aisladas..., que al principio tuvieron una vida independiente" (p.30) que luego serían unidas "según puntos de vista temáticos y teológicos" (idem). Para nuestra tranquilidad, esta "tradición, a pesar de haber sido plasmada conscientemente hasta formar una escena ideal, deja abiertos unos resquicios para ver el trasfondo histórico" (p.205). Y por todo ello –siempre según el autor– "la confianza de la investigación en la fidelidad de las tradiciones acerca de Jesús ha ido creciendo" (p.42).

Pero nosotros no somos tan optimistas, porque aceptadas las cosas así, habrá también que resucitar viejas discusiones y disociar el Jesús de la historia del Jesús de la Fe, buscando –como algunos– las *ipsisima verba Jesu*, o como el autor "la roca primitiva jesuánica"(p.250) que subyace en los evangelios. Y entonces "las enseñanzas de Jesús... las hemos de entresacar de las composiciones de discursos efectuadas por los evangelistas" (p.276), pues obviamente se supone que lo que dijo Cristo es una cosa y lo que dijeron los evangelistas otra bien diversa.

Pero apliquemos los principios del autor en la consideración, por ejemplo, de las parábolas evangélicas. Así tendremos que decir con A.Jülicher, que "el sentido que el evangelista saca de una parábola no es el mismo que el que Jesús asoció con ella. Los evangelistas no sabían ya cuándo Jesús había pronunciado una parábola y ante qué grupo de oyentes lo había hecho"(sic! p.112); y por ello "si queremos hallar el sentido original de la parábola, entonces debemos eliminar las alegorías que se han introducido"(p.113). Entonces es fácil cortar, recortar y reconstruir, o afirmar que en Mt 18,23-35, entre otras cosas, el evangelista "introdujo (v.24) también la gigantesca suma de 10.000 talentos"(p.124), o considerar la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) como una formación del evangelista Lucas porque concuerda enteramente con las ideas que éste tiene acerca de la redención (p.127) –no así el autor–, o como que Lucas no la modificó demasiado (p.129).

Exactamente lo mismo ocurrirá en la consideración de los milagros, pues habrá siempre que distinguir entre lo que realmente hizo Jesús y lo que los evangelistas dicen que hizo (pp.146-147.163). A propósito, creemos que es precisamente aquí donde más pujan por entrar los presupuestos filosóficos del agnosticismo y sobre todo del inmanentismo sobre los métodos de la Formgeschichte y de la Redaktionsgeschichte, en el sentido de la reticencia a aceptar los evangelios como un misterio, como una realidad humana pero también divina, y a Jesucristo como una persona divina. Por lo mismo, de alguna manera se duda si Jesús conocía el peligro que correría cuando subió por última vez a Jerusalén (p.333); o se pone en cuarentena "la credibilidad histórica" de la expulsión de los mercaderes del templo (Jn 2,13-22) "porque un individuo solo no habría sido capaz de una acción de tal envergadura"(p.337) sin la intervención de los guardias. Cuesta aceptar o se niega el elemento sobrenatural.

Por todo lo dicho, no obstante que el autor revalorice "la transmisión oral" (pp.31-32) de los evangelios, la historicidad del llamado evangelio de la infancia (p.95) y diga "que el hecho de que Jesús recibiera de Juan el bautismo no se puede impugnar seriamente"(p.105), no podemos recomendar sin más el presente volumen a nuestros lectores, pues establece una grieta o división innecesaria entre "la historia y el kerigma, la información y el enunciado de fe"(p.305). Es inútil que el autor pretenda tranquilizarnos al decir que "el Jesús histórico tiene mucho que ver con el cristianismo" (p.292), pues en este libro, en el que pretendía presentarnos la verdadera historia de Jesús, concluye afirmando que "la historia de la resurrección del Crucificado de entre los muertos no pertenece ya a la historia terrena de Jesús de Nazaret... Y como no forma parte ya de la historia terrena de Jesús, no necesitamos ni podemos estudiarla aquí"(*sic!* p.389). Pero aquí es ya el Apóstol de las Gentes quien responde, pues "si Cristo no habría resucitado, vuestra fe es vana"(ICo 15,17).

P. Rubén Alberto Ederle

JACK GOODY, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Herder, Barcelona 1986, 18 pp.

Si Usted quiere saber qué es la familia, cómo se constituye, su naturaleza, éste no es precisamente el libro que responda a estos interrogantes. Una vez más es usada aquella afirmación de raíz kantiana "todo depende del cristal con que se mira", y del fin que se proponga. Qué pretende el autor: no es una visión católica del matrimonio, en su aspecto de institución natural sobrenatural.

Sea el autor quien nos diga lo que pretende: "En este ensayo he tratado de abarcar un gran espacio de tiempo muy dilatado, por lo que a muchos especialistas les podrá parecer superficial. Pero dado mi interés por los problemas relativos a la transformación de los modelos de familia y matrimonio en Europa occidental, todo ello contemplado a la luz de la sociología comparada (o

antropología social) resultaba inevitable el enfoque adoptado. Dichos problemas me han desconcertado durante mucho tiempo al comparar el país en que vivió con lo que he observado en Africa, la India y el Mediterráneo. Mi propósito no ha sido otro que esbozar una explicación. En ella se apunta a grandes rasgos por qué algunos de los importantes cambios experimentados por las pautas de parentesco de Gran Bretaña y Europa occidental se produjeron en conjunción con la expansión de la Iglesia y sus doctrinas. Estos cambios supusieron el abandono de algunas de las primitivas prácticas de los pueblos indígenas, así como de las recogidas en los códigos legales romanos e incluso en el Antiguo orden 'mediterráneo', entre las estructuras 'occidental' y 'oriental', y entre los sistemas cristianos y no cristianos.

Para crecer y sobrevivir, la Iglesia necesitaba acumular propiedades, lo que suponía controlar su transmisión de una generación a la siguiente. Al estar relacionada la distribución de la propiedad entre las generaciones con las pautas matrimoniales y la legitimación de los hijos, la Iglesia tuvo que ejercer su autoridad sobre ellas con el fin de influir en las estrategias hereditarias. En este ensayo he intentado mostrar cómo sucedió y cuáles fueron sus consecuencias" (p.299).

En este último párrafo está indicada la clave bajo la cual se considera el matrimonio o mejor dicho, cómo fue manejado por la Iglesia para poder quedarse con los bienes, impidiendo que pasaran de padres a hijos. Por eso trata de las leyes que fueron surgiendo para establecer los matrimonios, los impedimentos, las viudas, los parientes, el celibato, etc. Dice el autor: "A mediados del primer milenio después Cristo se produjeron ciertos cambios en los sistemas de parentesco europeos que dieron lugar a una ruptura con las costumbres anteriores y que dejaron su huella en los siglos posteriores. Tales cambios tuvieron que ver con la llegada del cristianismo, pero su origen no estaba en los libros sagrados, con su trasfondo israelita y palestino, ni en el mundo grecorromano de donde procedían sus representantes. En ambos mundos imperaban las prácticas mediterráneas y el cristianismo introdujo un nuevo elemento" (p.77).

"En las antiguas sociedades mediterráneas, la falta de herederos podía remediarse mediante alguna de las muy extendidas estrategias hereditarias habituales en la zona, concretamente, la adopción, el concubinato, el matrimonio plural y las segundas nupcias de las viudas (incluido el levirato). No pudo ser accidental el que la Iglesia condenase precisamente aquellas prácticas que podían haberle impedido la obtención de propiedades. Su acumulación era esencial para poder hacerse cargo de la manutención de los huérfanos y viudas que, en la situación anterior, hubiesen sido asistidos por sus parientes"(p.136).

Quien esto escribe evidencia no ser católico y que poco conoce del catolicismo ya que lo considera una secta que luego de ser reconocida como religión oficial del estado se convirtió en Iglesia. "La Iglesia comenzó como una secta, primero dentro del judaísmo y más tarde desvinculada de él. Este proceso llevó implícito, al menos al principio, no el reconocimiento, sino el rechazo de los lazos familiares", citando a este fin Mt 10,34-37; 19,29 y 2,48-50. "La familia ya no la constituían los parientes sino los miembros de la secta" (p.126).

Esta visión sociológica y economicista del matrimonio, apoyada en medias verdades, como son los datos y hechos que trae en confirmación de su ensayo, sólo contribuye a confundir y desvalorizar esta institución natural elevada por el sacramento del Matrimonio. Ya no es tiempo de "buscar verdades", huyendo de la sana doctrina, sino de conformarse a un orden querido por Dios. Debemos estar prevenidos contra toda doctrina que lleva envoltura científica y que está reñida con el sano orden cristiano.

P. Miguel López

MASSIMO INTROVIGNE, *Storia del New Age (1962-1992)*, Cristianitá, Piacenza, 1994, 210 pp.

El fenómeno New Age es sumamente difícil de asir. Pues si presenta una cierta unidad, agrupa elementos contradictorios entre sí y su estructura es atípica respecto a las tradicionales religiones o sectas ya que no tiene jerarquía ni fundador. Esto ha desconcertado con frecuencia a los expositores que terminan parcializando su doctrina o llenando los vacíos con conjeturas.

El autor que presentamos, abogado, profesor de filosofía y miembro nacional de la Alleanza Cattolica, es considerado ya como uno de los mejores especialistas italianos sobre sectas y nuevos movimientos religiosos. A pesar de no tener aún 40 años es autor de más de diez libros (con traducción al inglés y francés), director del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), miembro o consultor de numerosos organismos nacionales e internacionales y profesor universitario.

La obra es un balance histórico-doctrinal de 30 años de vida de este movimiento. De inestimable valor por el rigor científico, sea por el manejo de la fuentes como por el sereno juicio con que son evaluadas. Por lo que sabemos, es el primero de estas características que aparece.

El primer problema que se plantea es el de definir la New Age (Era de Acuario). El autor hace bien en advertir la dificultad inicial pues se trata fundamentalmente de "un clima, un ambiente, una atmósfera, un conjunto de realidades con cierto aire de familia"(p.16), que más que definir hay que describir desde diversos puntos de vista: psicológico, sociológico, doctrinal. Si le agregamos las consideraciones sobre sus nombres y los abundantes datos históricos, ya lo tenemos perfectamente delimitado.

El segundo acierto es encontrar el substrato, el núcleo convocante de tal diversidad, que con buen fundamento sostiene que es la tradición esotérica en la versión de la Sociedad Teosófica, fundada en 1875 en EEUU por la orientalista H. P. Blavatsky y el coronel espiritista H. S. Olcott, especialmente en su expresión más reciente de A. Bailey. Sobre este substrato y en el *"humus"* anglo-americano, van a confluir infinidad de grupos que el autor reune en tres sectores: espiritualidades, terapias y organizaciones sociales alternativas. La lista, con ser amplia, no pretende ser exhaustiva. El New Age sería por un lado un movimiento de *revival* de la tradición teosófica y mágico-ocultista, una difusión masiva de dichas tradiciones. Por otro revelaría una naturaleza de tipo *parasitario* ya que infinidad de otros grupos se alimentan de ella (p. 28-29). Este análisis del A. nos explica el diverso camino que ha seguido (y puede seguir) en cada cultura, ambiente o círculo, o bien las diversas variantes con que se presenta. Por ejemplo, en el conflicto entre la corriente de tipo esotérico o la de tipo político, ya planteado como corrientes "fría" y "caliente" respectivamente (p. 132), o su misma estructura: red de redes (*metanetwork*).

El autor es conciente de que "en el más estricto y riguroso sentido del término, una doctrina del New Age no extiste" (p. 85). Con todo, en un segundo bloque de temas, extracta de sus autores más notables o de los escritos de más consenso, su cosmovisión, su doctrina sobre los puntos más neurálgicos como son Dios, el hombre, la moral, la epistemología, el mundo, Cristo, etc.

Otro acierto del autor es el apartado sobre el panorama actual. Aparece aquí una nueva dificultad dada su naturaleza polimórfica. Entre las opciones que tiene elige exponer ciertos puntos de encuentro: mitos y arquetipos, portavoces y personajes. Así desfilarán, entre los últimos D. Spangler, R. Alpert, M. Ferguson, K. Wilber, J. Argüelles, L. Orr, J. Z. Knight, Sh. MacLaine, etc., con sus historias y doctrinas, que por su consenso más o menos universal, son auténticos puntos de referencia.

Culmina la obra con un capítulo que nos despierta gran simpatía: El intento

de ubicar la New Age en lo que se ha llamado la Revolución anticristiana. El autor ve ese proceso en cuatro etapas: Cristo sí, Iglesia no; Dios sí, Cristo no; religión sí, Dios no; sacro sí, religión no. Creo que el autor sintonizaría plenamente con las lú-cidas tesis del P.J.Meinvielle sobre las eta-pas de la Revolución y el proporcional desarrollo del esoterismo cabalístico (par-ticularmente desarrollado en los libros *El comunismo en la revolución anticristiana* y *De la cábala al progresismo).*

Quedan planteados muchos temas sumamente preocupantes. Como los numerosos casos de teólogos "católicos" ya enrrolados en la New Age como ayer lo estuvieron en la zurda. Curiosamente muchos de estos han pasado con gran facilidad de un lugar a otro como M.Fox O.P. y nuestros conocidos L.Boff y E. Cardenal (p. 166-175); al fin, dos utopías.

La New Age no tiene todavía un expositor inteligente y parece difícil que lo dé el mundo anglo-americano. Hasta ahora se ha manejado prácticamente con *slogans* de consumo masivo y ha tenido un sorprendente éxito. Este movimiento pseudo religioso se inserta y prospera en un occidente que está en descomposición porque ha perdido su alma, su sentido último trascendente. De ahí que ande a la busqueda de sentido, eternidad y trascendencia en utopías politicas (marxismo) o religiosas (New Age): La *bestia del mar* y la *bestia de la tierra* del Apocalipsis (13). En los tiempos de decadencia del Imperio Romano ellos miraron al Oriente para saciar su sed de religiosidad, justo en tiempos en que aparecía el Cristianismo. Ahora nuevamente se mira hacia la tradición esotérica y las religiones orientales en medio de la asfixia del materialismo, el ateismo y el mecanicismo. ¿Reaparecerá la fe y el orden cristiano? Imposible responder por ahora. Mas no debemos olvidar que los tiempos del Anticristo serán profundamente *religiosos.*

P. Ramiro Sáenz

CÉSAR ISQUIERDO, *Dios en la Palabra y en la Historia* [XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra], EUNSA, Pamplona, 1993, 627 pp.

Ya el sugerente título del volumen que comentamos nos pone delante del siempre inefable misterio de Dios que habla a los hombres, utilizando sus palabras, encarnándose en ellas para revelarse. En efecto, Dios es el ser del misterio, aquel que por su riqueza supera todo lo que existe y que nadie puede abarcar. Sin embargo, por medio de la revelación, los hombres llegan a conocer no sólo lo que Él no es, sino también lo que Él es, pues "la revelación es verdaderamente tal, cuando, abriéndose al misterio, nos permite penetrar cada vez más dentro, porque Dios no es solamente *id quod maius cogitari nequit*, sino sobre todo *quiddam maius quam cogitari possit*" (p.82).

Los distintos expositores del congreso consiguieron –no obstante su muy variado y distinta procedencia– exponer de modo fundamentalmente armónico y orgánico sus propios pensamientos respecto a este tema, que en realidad es la preocupación de biblistas y teólogos de las por lo menos dos últimas décadas. El lector de este rico volumen se encuentra así ante una visión de conjunto de las principales cuestiones que en estos últimos tiempos ha suscitado en diversas universidades y centros teológicos la realidad misteriosa de la encarnación de Dios en la Historia por intermedio de la Palabra. Qué consiga revelarnos esa palabra de la trascendencia de Dios, es precisamente el *quid* de la cuestión.

Hay en este sentido en el presente volumen respuestas muy concretas, pero lo que nos parece especialmente desta-cable, son algunas ideas fundamentales que rigen acertadamente casi todas estas precisiones. En primer lugar lo que decíamos al principio, es decir, la consideración de la revelación como misterio, como la comunicación al hombre de la vida intratrinitaria de Dios, pues "la noción de misterio es, precisamente, la base para una comprensión viva de la forma trinitaria

de la revelación" (p.224). En segundo lugar, la clara comprensión de qué la principal revelación de este misterio intratrinitario se da no sólo en Jesucristo, sino en su muerte en cruz. "Así pues, la Cruz revela a Dios. Revela hasta que punto el Hijo de Dios ha aceptado, al hacerse hombre entre los hombres, la existencia humana sometida a la muerte, y hasta dónde llega su solidaridad con la humanidad y, por tanto, hasta qué punto el Padre ama al hombe, pues entrega a su Hijo a la muerte. Revela al mismo tiempo la actuacion plena de la filiación divina de Jesús que, en la muerte, responde con donación filial al Padre, a la autodonaciòn del Padre a su Hijo hecho hombre. La respuesta del Padre a la entrega de Cristo es la resurrección en la que recibe la glorificación que le constituye como Señor. Precisamente en cuanto Señor, Cristo envía el Espíritu Santo a los hombres, a quienes, por el mismo Espíritu, da una participación en su propia gloria y, definitivamente, en la vida misma de Dios. Así la resurrección –con el subsiguente envío del Espiritu Santo– da plenitud de sentido revelador a la encarnación y a la muerte con las que forma una totalidad de misterio" (pp.237-238).

El simposio duró tres días. El día primero fué de carácter introductorio. La Universidad Gregoriana de Roma estuvo presente a travez del profesor Rino Fisichella quien habló de la teolgía de la revelación en su situación actual; y el profesor José Morales Martín de la Universidad de Navarra disertó sobre el hecho religioso que rodea el acto revelatorio. En el día segundo disertaron el profesor César Izquierdo, de la Universidad de Navarra, quien se explayó sobre uno de los temas centrales del problema, a saber sobre el carácter trinitario de la revelación; y de ahondar sobre las relaciones entre revelación y misterio estuvo encargado el profesor André Dartigues, del Instituto Católico de Toulouse; finalmente dos profesores de la Academia Pontificia de Cracovia profundizaron en el papel de la Iglesia, como mediadora de la transmisión de la revelación. En el día tercero habló el profesor Adolfo González Montes, de la Pontificia Universidad de Salamanca sobre la respuesta de los hombres ante la divina revelación; y a su vez el profesor Giovanni Battista Mondin, de la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma consideró el tema quizá central de todo el simposio, a saber el modo como es expresado el misterio en el lenguaje revelado. Dignas de especial mención son las respectivas exposiciones de los profesores –muy conocidos por todos nosotros por sus serias investigaciones– Miguel Angel Tabet del Ateneo de la Santa Cruz de Roma, José María Casciaro de la Universidad de Navarra y de Leo Elders del Seminario de Rolduc en Holanda.

No obstante la unidad de las veintiséis exposiciones, nos parece remarcable la variedad y riqueza de los temas tratados, y de los métodos y enfoques utilizados, que hacen ciertamente importante esta publicación. De todos modos, no somos tan optimistas como el profesor Isquierdo quien considera que en el estudio de la revelación divina, ya están "superados los prejuicios ilustrados que enfrentaban la racionalidad humana con la revelación divina" (p.619). Eso sí, creemos que son varias las indicaciones –como las que se vieron en este simposio– que apuntan hacia una verdadera comprensión y no sólo racionalización del misterio de la revelación. Por ello, auguramos que esfuerzos como el presente simposio no sólo se divulguen, sino también se repitan y multipliquen en los diversos centros del saber bíblico y teológico de nuestro tiempo.

P. RUBÉN ALBERTO EDERLE

JUAN PABLO II , *Juan Pablo II y los Derechos Humanos (1981-1992)*, EUNSA [Edición a cargo de Javier Hervada y José Manuel Zumaquero], Pamplona, 1993, 449 pp.

La presente recopilación de textos

del actual Pontífice sobre los Derechos Humanos, constituye una obra de importancia suma para quienes deseen conocer el Magisterio y la palabra de la Iglesia misma, acerca del tema tan actual de los Derechos Humanos. La recopilación incluye la transcripción de los doce artículos de la Carta de los Derechos de la familia, presentada por la Santa Sede el 24 de noviembre de 1983 (pp.189-199).

El trabajo de Eunsa consiste en una presentación asistemática, es decir sin un orden temático preestablecido, de distintos textos de documentos específicos o alusiones directas sobre el tema en cuestión. De todas maneras no escapará a la primera mirada del atento lector el orden y jerarquía de valores que se trasunta claramente en la doctrina de Juan Pablo II sobre los Derechos Humanos, que coincide plenamente con la doctrina social tradicional de la Iglesia.

Es claro por la cantidad de citas, que para el Papa actual los Derechos Humanos parten y se apoyan en el supuesto de la dignidad de la persona humana, dignidad que brota de ser criatura de Dios. Como dice el Pontífice citando la Sagrada Escritura: "«¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él , el ser humano para darle poder? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies»(Sal. 8,4-6). Estas palabras exaltan la dignidad de todos los seres humanos"(p.233).

Asimismo pone el Papa como "piedra angular del edificio de los Derechos Humanos y un punto de referencia de los demás derechos fundamentales....el respeto a la libertad de la persona de buscar la verdad y responder a los imperativos morales de la conciencia"(p.413).

Pero, si bien en la doctrina del Vicario de Cristo ocupa un lugar preponderante la persona humana, su dignidad se ordena y realiza con plenitud en la familia. Citamos textualmente: "La familia en cuanto es y debe ser siempre comunión y comunidad de personas, encuentra en el amor la fuente y el estímulo incesante para acoger, respetar y promover a cada uno de sus miembros en la altísima dignidad de personas, esto es, de imágenes vivientes de Dios". Así la familia, "origen y fundamento de la sociedad humana" y "célula primera y vital de la sociedad" (p.51), se convierte en la mejor salvaguarda de los derechos y de la dignidad de la persona humana. Como dice Juan Pablo II: "La familia constituye el lugar natural y el instrumento más eficaz de huma-nización y de personalización de la sociedad: colabora de manera original en la construcción del mundo, haciendo posible una vida propiamente humana, en particular custodiando y transmitiendo las virtudes y los «valores». Como dice el Concilio Vaticano II, en la familia «las distintas generaciones coinciden y se ayudan mutuamente a lograr una mayor sabiduría y a armonizar los derechos de las personas con las demás exigencias de la vida social»" (p.52).

En este marco de la dignidad de la persona humana y de centralidad de la familia como célula básica de la sociedad e institución sacra y querida por Dios como custodio de los valores y "escuela de las virtudes sociales" (p.51), el Papa va desplegando en distintos textos el abanico de los Derechos Humanos.

Como decíamos al comienzo, la recopilación de Eunsa es una sucesión de textos sin un orden temático determinado. Pero a nos, nos parece descubrir naturalmente un orden en la jerarquía de los derechos, debido a la mayor o menor insistencia del Sumo Pontífice sobre los diversos derechos humanos. En primer lugar, derecho a la vida desde la familia, "precisamente porque el amor de los esposos es una participación singular en el misterio de la vida y del amor de Dios mismo"(p.40), pues "con la vocación al amor está unida de forma inseparable la vocación al don de la vida"(p.60).

"Una consecuencia directa del origen divino de la vida es su indisponibilidad, su intocabilidad, o sea, su sacralidad" (p.240). Por ello el Papa se pronuncia en favor de este derecho

desde la "concepción" (p.183), y en contra del "aborto" (p.238), de la "manipulación genética" (p.184), y de la "eutanasia" (p.214). Incluimos aquí también el lugar que el Papa da "a la dignidad de las personas de los minusválidos, no obstante la seducción que siente el mundo moderno por la productividad, el lucro, la eficacia..." (p.217).

Es importante remarcar junto al Papa el hecho de que "la familia, sociedad natural, existe antes que el Estado o cualquier otra comunidad y posee unos derechos propios que son inalienables" (p.189), como el derecho al trabajo. "Todo el que trabaja, sea soltero o casado, cualificado o no, tiene importantes derechos y responsabilidades. Por ejemplo, cada uno tiene derecho al justo salario y a un horario de trabajo razonable, incluyendo el tiempo para las vacaciones" (p.97). Habla Juan Pablo II tanto de la "dignidad del trabajador", como de la "dignidad del trabajo" (p.357). Asimismo, y frente al estado "otro principio importante es sin duda el del derecho a la propiedad privada" (p.358).

Otro derecho humano inalienable, es aquel a la educación católica, ya que se trata de "un verdadero derecho original que obliga a todas las instancias públicas o privadas, y a ejercer dentro del pleno respeto a la justa libertad de las conciencias" (p.90). De "ahí halla su puesto importante la parroquia y la escuela"(idem). También es insustituible el derecho a la salud, tan caro al actual Pontífice: "Yo mismo he rendido homenaje a la importancia de vuestra función y he insistido sobre el derecho primario de todo hombre a cuanto necesite para cuidar la salud y en consecuencia una atención sanitaria adecuada" (p.131). En otro momento también proclamará los derechos de los Indígenas a partir de su dignidad como personas humanas. "La Iglesia no sólo respeta y evangeliza los pueblos y las culturas, sino que ha sido defensora de los auténticos valores culturales de cada grupo étnico" (p.160).

Por todo lo expuesto, decimos a modo de conclusión, que todo aquel que desee conocer la doctrina de la Iglesia sobre los Derechos Humanos, podrá recurrir –a través del presente manual– a la más autorizada de todas las voces, cual es la del actual Pontífice Juan Pablo II, ya que su palabra sobre el tema está aquí excelentemente recopilada. Por lo mismo aconsejamos vivamente su lectura.

RICARDO JAVIER GONZÁLEZ

MONS. FRANCISCO MANFREDI, *Mi Pensamiento*, Universidad Católica de Cuyo, San Juan, 1992, 321 pp.

En este libro se trata de recopilar el magisterio del autor, trayendo para ello partes de las innumerables conferencias, homilías, audiciones radiales pronunciadas a lo largo de su vida.

La obra está dedicada a la "Universidad Católica de Cuyo", de la cual Mons. Francisco Manfredi fue fundador en 1953. Queda muy bien marcado en la recopilación la preocupación del autor por el problema educativo. En varias de las conferencias que la componen se ocupa de la importancia y necesidad de la enseñanza católica en las escuelas y universidades argentinas. Y respecto a este tema, el autor se manifiesta un efusivo combatiente y lúcido opositor de la Ley de Enseñanza laica 1420, "ley de desgracia nacional" (p.314), que prohibió la enseñanza católica en los colegios estatales durante las horas de clase.

Se señala con precisión que el problema argentino es en el fondo un problema "profundamente moral", y que este problema es ocasionado por "el olvido de Dios y el quebrantamiento de sus mandamientos" (p.315). Y se propone como solución de este problema moral la enseñanza católica: "Si queréis pobladores morales, no fomentéis el ateísmo. La religión es un bálsamo que cura lentamente. Será preciso inyectarlo en la sangre de la infancia" (citando a J. B. Alberdi p.39).

En realidad, el libro trata una amplia gama de asuntos y cuestiones: comentarios a pasajes evangélicos, panegíricos a algunos santos, sermones

patrios; trae también algunas disertaciones y disputas muy interesantes como la relación Iglesia-Estado, las indulgencias, el celibato sacerdotal, el aborto, etc. Pero lo que da unidad a esta variedad y diversidad de temas es lo que ha consignado el autor al inicio de esta obra y es justamente la ubicación de "Jesucristo como centro y fin de toda la historia".

"*Mi Pensamiento* refleja todos los caminos seguidos por Mons. Manfredi para divulgar el pensamiento católico", como muy bien indica el prologuista, ya que "no es la suya una religión de sacristía, como ha pretendido hacer el liberalismo desde hace tantos siglos, sino que es una voz que resuena en todos los ámbitos sociales". Por esto recomendamos la lectura de los artículos que componen este libro para reavivar en nosotros el deseo de San Pablo de "instaurar todo en Cristo" (Ef 1,10).

GUILLERMO LEMOS

BERTRAND DE MARGERIE, S. J., *Le coer de Marie, coer de L'Eglise*, Editions Pierre Tequi, París, 1993, 130 pp.

El autor nacido en 1923, doctor en teología de la Universidad Gregoriana de Roma, miembro de la Sociedad Americana de Estudios Mariales, ha publicado una quincena de volúmenes particularmente sobre la Eucaristía y la Penitencia, como así también numerosos estudios sobre la Virgen María.

Le coer de Marie, coer de L'Eglise es su primer obra, publicada en 1967. Este ensayo de síntesis teológicas conoce ahora la segunda edición corregida y aumentada, sobre todo enriquecida con el pensamiento mariológico originado en el Concilio Vaticano II y en particular con la ayuda de las importantes contribuciones mariológicas del Papa Juan Pablo II.

El autor se propone profundizar el misterio de María bajo la luz bíblica y patrística, en un contexto de un verdadero ecumenismo, poniendo en relieve las riquezas del oriente cristiano en torno al tema. Divide el temario en tres partes, considerando primeramente el corazón de María en los dogmas a Ella referidos; posteriormente pone de relieve al Corazón Inmaculado de María como miembro eminente y corazón de la Iglesia, sin dejar de hacer referencia a su misión de 'Madre de la Iglesia' proclamada por el Papa Pablo VI, y el sentido de la consagración al Inmaculado Corazón. En la tercera parte, señala la conveniencia de establecer la vigilia de la Asunción de la Virgen María en Fiesta Litúrgica de la Dormición de María. Son importantes también sus referencias al Misal Mariano y la conveniencia de su utilización litúrgica para resaltar la función maternal de la Virgen.

Dejamos hablar al autor sobre el fin del presente comentario: "Quisiéramos nosotros aquí examinar la totalidad del misterio marial bajo el punto de vista del Corazón de María y de su influencia eclesial" (p.12). "Consideramos el Corazón de María como el Corazón maternal de la Iglesia, el primero de los dogmas y en el culto marial y apoyándonos sobre las inagotables riquezas de la Biblia y de los Padres, bajo la mirada vigilante del Magisterio del cual la Liturgia es la expresión privilegiada... el corazón inmaculado de María es miembro eminente y Corazón del Cuerpo Místico de Cristo" (p.14).

Considero excelente al libro y su intención. No es un libro erudito y que agote el tema, sino más bien es una exhortación a considerar la función de María en la Iglesia con mayor profundidad. Por eso le puede sacar mayor provecho quien tenga conocimientos mariológicos, no un principiante en la materia.

P. MIGUEL LÓPEZ

HÉCTOR J. VALLA, *Jesucristo y su evangelio*, Didascalia, Rosario (Santa Fe), 1993, 121 pp.

El autor del presente opúsculo es un

sacerdote salesiano, oriundo de la provincia de Buenos Aires, conocido por numerosas obras –sobre todo de catequesis– y muerto hace aproximadamente tres años. De amplia trayectoria: profesor en Letras, Filosofía y Pedagogía, también de Teología y Sagradas Escrituras en el Instituto Internacional de Teología "Clemente J. Villada y Cabrera", de la provincia de Córdoba, director de la Junta Catequística Arquidiocesana y del Seminario Catequístico de Rosario; fue además director de la revista *Didascalia*, que ahora publica dos de sus obras compendiadas en una.

En efecto, el libro que reseñamos es la reedición de otros dos –*Conducta de Cristo, conducta del Cristiano* y *El evangelio nos invita a orar, meditar, comprometernos*– aparecidos hace algunos años y ya agotados. Es el presente un libro difícil de reseñar, por la variedad de temas tratados y también en parte por el modo un tanto libre de su forma.

A grandes rasgos damos a continuación, no tanto el índice de las numerosas materias tratadas, como aquellas ideas claves que subyacen en casi todos sus capítulos dándole el marco y la valoración justa. El mérito principal que remarcamos en el presente libro, radica en que el Padre Valla no desconoce la realidad sublime, grandiosa y totalmente superior a todo lo humano y por lo mismo misteriosa del Evangelio, que él traduce a sus lectores con la consideración de "la radicalidad de sus exigencias" (p.11), con su solicitud del "compromiso incondicional" y sus "reclamos imposibles" (pp.16-17). Ante el inefable misterio del Dios vivo revelado a través de Cristo en su Evangelio, no cabe sino la entrega total al Señor. Por ello se hace fácil entender que "no es peor el paganismo que el cristianismo a medias"(p.18), que "la contemplación es Dios que habla al alma, de puro espíritu a espíritu puro"(p.94).

Por las mismas razones se entienden "las ansias de frutos mejores"(p.82), ansias insaciables del hombre que no encontrará reposo sino en Dios. Y por lo mismo también se comprende la indignación evangélica del Padre Valla ante la tibieza, ante "la cristiandad que está jugando al cristianismo"(p.30), ante los fariseos (pp.36-37), o ante aquellos que queriendo aguar el mensaje evangélico lo pretenden reducir a una actitud pacifista o a "una moral de corderos para un mundo de lobos"(p.99).

Repetimos, todas estas ideas que propusimos son como las «piedras miliares» que subyacen bajo todos estos capítulos de estructura bastante libre, y se han de tener en cuenta para entender correctamente el libro y trascender desde la simplicidad de sus formas y expresiones a la gran riqueza de su contenido. Un libro recomendable para los que el Evangelio llama "pequeños"(Mt 18,10) pero que aceptan la invitación de dejar que "el Todopoderoso" haga en ellos "cosas grandes"(Lc 1,49).

P. RUBÉN ALBERTO EDERLE

RAÚL RIVERO DE OLÁZABAL, *Por una cultura católica. El compromiso de una generación argentina*, Claretiana, Bs. As., 1986, 238 pp.

Raúl Rivero de Olazábal, mediante la publicación de esta obra, ha llevado a cabo un acto de justicia para con los Cursos de Cultura Católica. En efecto, referirse a los mismos no es sino un acto de reconocimiento a la labor que desarrollaron en el campo de la cultura y del pensamiento católico argentino durante la primera mitad del siglo XX.

Por los Cursos desfilaron personajes ilustres de la vida nacional e internacional. El autor nos recuerda las visitas de María Stanislas Gillet, Jacques Maritain, Tristán de Athayde y Garrigou-Lagrange.

Rivero de Olazábal traza con justedad el panorama del catolicismo y de la cultura nacional a principios de siglo. Por aquel entonces, campeaba en la Argentina un fuerte liberalismo que se infiltraba en todos los dominios de la cultura nacional; el mismo, a su vez, había ingresado en el seno de la Iglesia

engendrando "ese tipo de católicos que podríamos llamar liberal, pese a la contradicción de los términos, pero que ofrecía ese carácter dual de que hablábamos antes: el de quien se casaba por la Iglesia, bautizaba a sus hijos, toleraba la religiosidad de su mujer y aun pudiera ser que la acompañara a misa los domingos; pero que en la vida pública, con ignorancia supina de las exigencias doctrinarias de su fe, adhería a las ideas nuevas que la contradecían" (p.19).

Frente a este desafío para la fe y para la misma vida humana natural, era preciso formar militantes católicos que no extrajeran los principios de la acción de su misma conciencia sino de la fe. Ello exigía, naturalmente, la profundización de la fe recibida (cf. p.21). Así, entonces, en la línea de estas exigencias, el 21 de agosto de 1922 se inician las actividades de los Cursos, "consistentes en el dictado de tres materias, a razón de dos clases semanales para cada una, las que fueron Filosofía, Historia de la Iglesia y Sagrada Escritura..." (p.23).

Paralelamente a las clases sistemáticas, y con el objeto de facilitar la asistencia de alumnos que no podían concurrir al local de los Cursos, se iniciaron, en el año 1925, clases de extensión sobre Dogma, Moral y Liturgia en las parroquias y en el seminario de Villa Devoto. A partir de estos cursillos, se ofrecieron conferencias, charlas y seminarios sobre temas de cultura profana en artes, ciencias y letras a fin de "recuperar para Cristo toda la realidad del mundo contemporáneo y de dotar a los católicos de un sistema coherente de ideas y convicciones que ellos pudieran luego encarnar en su actividad privada y pública" (p.43).

No puede hablarse de los Cursos sin referirse a *Convivio*. Era, en palabras de Rivero de Olazábal, un "convite espiritual" que tenía por objeto, "aparte del propio goce intelectual, el de atraer a los Cursos a escritores y artistas, especialmente entre los jóvenes, para entablar con ellos una relación amistosa por medio de reuniones informales, charlas, conferencias y exposiciones o lecturas que los llevaran insensiblemente a profundizar el contenido y las exigencias de su fe, es decir, su responsabilidad de artistas o escritores, o en otros casos a explicitar, a sacar a luz, su inconsciente deseo de la fe" (p.107).

El alma de *Convivio* fue César Pico, quien le imprimió su marca característica de búsqueda de la Verdad y la belleza (cf. p.108). Por *Convivio* desfilaron grandes escritores de la literatura nacional; bástenos nombrar a Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, Francisco Luis Bernárdez, Ignacio B. Anzoátegui, Manuel Mujica Láinez, Manuel Gálvez, etc.

No podemos concluir la reseña de este hermoso libro sin destacar la figura señera de los Cursos: el Dr. Tomás D. Casares. Casares tuvo a su cargo su dirección en la denominada, por Rivero de Olazábal, "época de oro de los Cursos" (p.200), esto es, desde el año 1932 hasta 1939. Durante este período se hicieron presentes, en Argentina, Jacques Maritain y Garrigou-Lagrange; la Sección Universitaria y el *Convivio* "desarrollaron con mayor amplitud sus actividades culturales y artísticas, y se iniciaron otras, como la Escuela de Filosofía... y finalmente el Departamento de Folklore, dedicado al estudio y cultivo de las tradiciones populares..." (p.200).

Junto a Casares, se sitúa la figura del secretario de los Cursos: Osvaldo Horacio Dondo. El autor del presente libro dice de él, entre otras cosas, lo siguiente: "Si se tienen en cuenta las múltiples actividades de la casa en materia de clases, conferencias, exposiciones y publicaciones, algunas periódicas y fijas, como la *Circular Informativa*, bajo su exclusiva responsabilidad, se podrá medir la dedicación, el empeño y el poder de organización del abnegado secretario en tareas, como esta última, no siempre afines a un espíritu poético como el suyo, que guardaba, como en todo poeta, algo de niño" (p.206).

La influencia de los Cursos llega hasta nuestros días. De los Cursos surgió la Universidad Católica Argentina; la vida intelectual católica que los Cursos promovieran ha engendrado una pléyade de pensadores católicos que escaseaban en el siglo pasado. Hoy los Cursos prosiguen con su influjo bajo la dirección del Dr. Carmelo Palumbo. Esta importante tarea de formación se deja sentir en la Capital Federal y en cuarenta y cuatro ciudades del interior de nuestro querido país.

Hemos de concluir esta recensión invitando a la lectura atenta de esta obra que es como la efusión de un alma que es *una* con el espíritu que animó los Cursos de Cultura Católica. Rivero de Olazábal nos hace revivir esa bella época pasada a la vez que es capaz de encender en los corazones de los lectores el anhelo ferviente de hacer valer los derechos de la Verdad en el mundo de hoy.

CARLOS DANIEL LASA

MARÍA ESTHER PEREA DE MARTÍNEZ, *Sociedad y medios de comunicación,* Mendoza, 1992, 189 pp.

En la primera parte del libro se expone la revolución tecnológica producida a partir de la electrónica o informática y la comunicación satelital que permite la transmisión televisiva a nivel planetario. El poder de los masivos medios de comunicación queda reflejado en la credibilidad total que se les dispensa. La autora se detiene luego en la consideración y alcances de la información masiva. Al referirse a la publicidad, afirma que las abultadas y concretas cifras invertidas aseguran que el comportamiento puede ser inducido o manipulado. A partir de entonces se rastrean los recursos y tecnologías con que se logran tales efectos. Inmediatamente trata de la imagen y sus particulares formas de comunicación. Las técnicas publicitarias explican los nuevos caminos por donde penetran mensajes explícitos e implícitos.

A su vez, la televisión irrumpe utilizando nuevos lenguajes tan arrolladores que con razón se dice que las nuevas ge-neraciones son más hijas de la TV que de sus propios padres. Llegan a transformarse en agentes coeducadores que superan el influjo familiar y escolar. Nacen nuevos modos para inducir comportamientos a plateas universales, anónimas y hetero-géneas. Esto explica drásticos cambios en el modo de pensar y actuar. Merece un apartado especial el formidable efecto recogido sobre niños y adolescentes.

En la última parte, la autora aborda al hombre como destinatario de aquellos medios de comunicación y la forma en que ellos enseñan con recursos, lenguajes y modos inéditos. Hasta hace poco, la enseñanza formal se identificó con la escuela, profesores, textos, etc. Hoy nacen nuevas y más eficaces formas de aprendizaje en universales aulas sin muros, en donde no aparece el profesor. Sus contenidos abarcan la totalidad de comportamientos, hasta los más íntimos, pero simulan ingenuos entretenimientos que atrapan desde los bebés hasta los adultos y ancianos; obreros y profesionales de cualquier edad o nivel socio-cultural.

Antes, la educación se dirigía a la inteligencia para ordenar racionalmente el comportamiento. Pero ahora, los *mass media*, imbricados en la imagen que les sirve de apoyo, bombardean los instintos y la afectividad con variadas estimulacio-nes multisensoriales. Desde allí gobiernan e inducen conductas que, sin embargo, a los televidentes les parecen nacidas de sus propias decisiones. Esto significa cambios esenciales que no son detectados fácilmente. Los masivos medios de comunicación, que constituyen una maravilla de la inteligencia, en sí mismos no tienen signo moral alguno; esto lo da la índole de contenidos y la forma que merece su consideración.

No se trata de condenarlos, sino que los que están a su cargo deben asumir la responsabilidad que les corresponde. A la vez, es necesario que quienes los utilizan lo hagan con actitudes críticas que permitan juicios independientes y objetivos. De tal modo que al hombre le sea posible dominar la técnica en vez de ser manipulado por ella. Quizás han nacido nuevas formas de vulnerar la

EDITORIAL Y DISTRIBUIDORA
Hipólito Yrigoyen 1970 (1089) Cap.Fed.
Buenos Aires - República Argentina
Telefax [54-1] (01) 952-8383

LIBROS EDITADOS

EL APOKALYPSIS DE SAN JUAN, de Leonardo Castellani
EL NUEVO GOBIERNO DE SANCHO, de Leonardo Castellani
(VÓRTICE-SERVIAM)
CAMPERAS, de Leonardo Castellani
LA REFORMA DE LA ENSEÑANZA, de Leonardo Castellani
DESCENSO Y ASCENSO DEL ALMA POR LA BELLEZA, de Leopoldo Marechal

EN PREPARACIÓN

CRÓNICA DE CINCO SIGLOS, de Juan Luis Gallardo
DECÍAMOS AYER, de Leonardo Castellani (VÓRTICE-JAUJA)
LAS AVENTURAS DE DON BOSCO, de Hugo Wast (VÓRTICE-DIDASCALIA)
EL AMOR O LA FUERZA DEL SINO, de Gilbert K. Chesterton
NAVEGA HACIA ALTA MAR, de Hugo Wast (VÓRTICE-DIDASCALIA)
EL AMOR A LA GLADIUS enne Gilson

VENTA–DISTRIBUCIÓN DEL FONDO EDITORIAL Y SUSCRIPCIONES A LA REVISTA EN:

DISTRIBUIDORA VÓRTICE S.R.L.
Hipólito Yrigoyen 1970 (1089) Cap. Fed.
Telefax: 952-8383

CLUB DEL LIBRO CÍVICO
Talcahuano 860 1° "C" (1013) Cap. Fed.
Telefax: 811-4859

Cheques y Giros contra Plaza Buenos Aires
a la orden de **Fundación Gladius**
C. C. 376 (1000) Correo Central, Cap. Fed.

Correo Argentino Central B
FRANQUEO PAGADO
Concesión Nº 4039
TARIFA REDUCIDA
Concesión Nº 1077